LUTHER

ET

LE LUTHÉRANISME

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LUTHER

ET LE

LUTHÉRANISME

ÉTUDE FAITE D'APRÈS LES SOURCES

PAR

Henri DENIFLE

DE L'ORDRE DES FRÈRES-PRÊCHEURS

Traduit de l'allemand avec une préface et des notes

PAR

J. PAQUIER

DOCTEUR ÈS LETTRES

Ancien Administrateur de l'Eglise de la Sorbonne

TOME PREMIER

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE

PARIS

LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD ET FILS

82, rue Bonaparte, 82

1913

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

NIHIL OBSTAT

Parisiis, die 10ª Junii 1910.

ALF. BAUDRILLART,
Vic. Gen., Rector.

JAN 16
11481

IMPRIMATUR

Parisiis, die 18ª Octobris 1910.

H. ODELIN,
VIC. GEN.

PRÉFACE

DU TRADUCTEUR[1]

L'ouvrage du P. Denifle sur *Luther et le Luthéranisme* a produit en Allemagne une grande émotion. Les polémiques qu'il a suscitées et qu'il continue d'alimenter rappellent celles qu'avaient fait naître les œuvres similaires de Döllinger et de Janssen[2].

1 Nous ne voulons pas grossir d'une longue préface l'œuvre déjà considérable du P. Denifle. Nous renvoyons donc à notre étude sur Luther dans notre ouvrage sur le Jansénisme. (*Le Jansénisme, Etude doctrinale*, Paris, 1909, p. 79-120 : troisième leçon : *la Justification dans Luther*.)

Précédemment, nous avions fait paraître dans le *Bulletin critique* un compte-rendu des travaux du P. Denifle sur *Luther et le Luthéranisme* (*Bulletin critique*, Paris, Fontemoing, 15-25 oct. 1906, p. 541-549.)

2. J. Jos. Ign. Döllinger, *Die Reformatiòn, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen*, 3 vol. in-8 (1846-1848).

Joh. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 8 vol. in-8, 1876-1894. — Le Dr Pastor a édité les deux derniers volumes, et, depuis lors, il a donné une nouvelle édition de l'ouvrage entier.

Les deux ouvrages de Döllinger et de Janssen ont été traduits dans notre langue [1]. L'on a pensé qu'une traduction de l'œuvre de Denifle répondrait aussi aux désirs des nombreux Français ou étrangers qui, à des degrés divers, sont empêchés de lire l'ouvrage allemand. D'autant plus que cette œuvre est loin d'être uniquement une contribution à l'histoire du protestantisme : elle touche aussi à l'histoire générale, à la théologie scolastique, mystique et patristique, à l'exégèse ; on y trouve une étude profonde de psychologie et de controverse dogmatique. C'est une véritable encyclopédie, le dernier effort d'un puissant esprit qui, pendant de longues années, avait promené son activité intellectuelle de l'étude de la philosophie et de la théologie scolastiques à celle des mystiques allemands du XIVe siècle, et qui à des travaux sur la paléographie et la diplomatique avait ajouté des œuvres magistrales sur les *universités* au moyen âge et sur *la désolation des églises* de France pendant la guerre de Cent Ans [2].

1. J. Döllinger, *La Réforme, son développement intérieur, et les résultats qu'elle a produits*, traduit de l'allemand par Emm. Perrot (Paris, 1848-1849, 3 vol. in-8).

Jean Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. I à VII. (Paris, Plon, 1887-1907), trad. Paris. C'est depuis cette traduction qu'a paru la nouvelle édition allemande, revue par Pastor.

2. Voir Martin Grabmann, *P. Heinrich Denifle O. P., Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit.* (Mainz, Kirchheim, 1905 ; brochure de 62 p. in-8°).

Dans la préface de la première édition [1], Denifle dit qu'il lui a fallu montrer Luther tel qu'il est, et que, dès lors, son livre n'est pas destiné à la jeunesse. En effet, l'un de ses chapitres [2] et plusieurs autres passages valent presque Rabelais.

Nous avons traduit ces passages ; aussi, de cette traduction dira-t-on sans doute ce que l'on a dit de l'original : « Denifle a souillé son nom par ce dernier ouvrage [3] ». Nous avouons qu'en nous plaçant au point de vue non pas même polémique, mais scientifique, nous ne parvenons pas à comprendre la légitimité de ce reproche. Voici un homme qui s'est séparé de l'Eglise catholique. Pour entraîner le public à sa suite, il lance contre cette Eglise de nombreuses accusations. En adversaire, Denifle lui fait un grief de ces attaques ; il en relève le style grossier et obscène. Et comme Luther est un homme qui avant tout appartient au public, comme c'est pour le public qu'il a parlé et écrit, c'est aussi devant le public que Denifle porte son accusation : au public, il donne des exemples de la manière de Luther. « Eh bien, disent ses adversaires, il a souillé son nom par ce procédé. » — « Mais, est-

1. P. XVI.
2. Livre I, partie II, chap. VI : « Le sens chrétien chez Luther », § 2 (ci-après, t. IV).
3. Th. Brieger, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXVI, 1905, p. 383, note 2 de p. 382.

BR
325
.D3
v.1

ce parce qu'il a falsifié les citations de Luther ? » — « Il ne s'agit pas de cela, répond-on, mais il y a des citations qu'il faut avoir le tact de savoir taire. » — « Le tact ! Mais si quelqu'un en manque, est-ce donc celui qui les fait, ces citations, et non pas celui qui, le premier, les a dites ou écrites ; et qui, pour la plupart, les a dites ou écrites non pas même au hasard d'une conversation familière, mais dans des conversations et mieux encore dans des œuvres de polémique religieuse ! »

Luther a bien dit et écrit tout cela ; il l'a bien dit et écrit pour appuyer son entreprise de Réforme. Mais le seul vraiment condamnable, ce sera le catholique qui aura fait ressortir le singulier caractère du Réformateur et de ses moyens de propagande. Quand on veut prouver une thèse, sera-ce donc les preuves qui vont le mieux au but qu'il faudra omettre ? Pour montrer la sainteté d'un personnage, ce que l'on cite avant tout ce sont ses plus belles paroles et ses actions les plus hautes ; mais si l'on veut montrer que tel homme ne fut pas un saint et moins encore un réformateur religieux, que devra-t-on prendre chez lui, sinon ce qu'il a dit et fait de condamnable ?

Que du reste l'on insiste sur la différence des époques, rien de plus légitime : beaucoup d'ex-

pressions triviales et grossières aujourd'hui [1] ne l'étaient pas dans l'allemand non plus que dans le français du XVIe siècle. Mais l'observation de la couleur locale ne demande pas la suppression de la réalité historique, puisque cette suppression mènerait directement à détruire la couleur locale elle-même. Luther a parlé, écrit et agi comme le dit Denifle : *ce sont là des faits*. Au lecteur éclairé de voir si l'époque de Luther suffit à justifier ces paroles, ces écrits et ces actes, si cette époque va même jusqu'à en faire des paroles, des écrits et des actes dignes d'éloges chez un Réformateur religieux, qui veut faire refleurir dans leur intégrale beauté la doctrine, la morale et la religion de Jésus-Christ.

Et si Denifle a pu et même dû reproduire ces passages, nous avons moins encore à nous excuser de les avoir traduits : si nous traduisions cet ouvrage, ce n'était pas pour le défigurer. Dès lors que l'on nous demandait cette traduction, nous n'avions qu'à chercher à la faire la plus fidèle possible. C'est ce à quoi nous avons constamment visé : pour ces passages d'un genre spécial comme pour les autres, notre unique préoccupation a été de reproduire la *couleur de l'original*.

1. Par ex. *Maul, fressen, saufen* (*Gueule, goinfrer, soiffer* : voir ci-après, p. 103, 113, etc.) employés en parlant des personnes.

Nous n'avons rien épargné pour que cette traduction fût d'une lecture utile et agréable.

Souvent, sans reproduire l'original dans ses notes, l'auteur traduit en allemand des textes de langues étrangères, particulièrement des textes latins : textes des Pères de l'Eglise, des théologiens, des auteurs ascétiques et mystiques, textes des œuvres latines de Luther. Pour ces textes, autant qu'il nous a été possible, nous avons cherché à consulter l'original, de manière à ne pas donner la traduction d'une traduction. C'est ce que nous avons fait en particulier pour tous les passages tirés de la Patrologie grecque et latine de Migne et des œuvres latines de Luther[1]. Nous avons été amené ainsi à rectifier un certain nombre de fautes d'impression, même d'inexactitudes qui s'étaient glissées dans le texte de Denifle[2].

Par contre, dans le texte allemand, l'on trouve assez souvent des citations en langues étrangères, ainsi que des indications bibliographiques.

1. Ici, toutefois, nous devons remarquer qu'assez souvent, alors même qu'il met une citation entre guillemets, Denifle s'attache au sens général d'un texte, plutôt qu'il n'en donne une traduction exacte. Dans ce cas, pour fixer le sens de tel ou tel mot allemand, il était utile encore de remonter à l'original ; toutefois entre les deux textes, c'était évidemment celui de Denifle que nous devions avant tout avoir en vue (Ex. éd. all., p. 107, note 1 ; traduction, t. I, p. 190, n. 3).

2. Les annotations que, pour cette raison ou pour d'autres, nous avons été amené à ajouter, sont marquées des lettres N. d. T., ou simplement mises entre crochets.

Nous avons traduit les citations et rejeté au bas des pages tout ce qui était de nature à déparer un texte français. Ces modifications ne changent absolument rien à l'ouvrage ; çà et là, elles suffisent pourtant à lui donner un autre aspect[1] : dans l'original, les chapitres sur saint Bernard et sur la formule de profession, par exemple (Ire Partie, § 2 et 3, p. 40-57), ont presque l'allure de recueils de notes ; nous espérons qu'ils feront meilleure figure dans cette traduction (t. I, ch. II et III, p. 74-105).

Dans les renseignements qu'il donne, renseignements chronologiques, bibliographiques et autres, l'auteur procède souvent d'une manière rapide et même par simple allusion : dès lors, pour des lecteurs étrangers à l'Allemagne, ces renseignements sont fort peu intelligibles. Par une note, par le titre d'un ouvrage donné plus complètement, quelquefois par une simple tournure, nous avons cherché à rendre ces renseignements plus clairs et plus utiles.

Enfin dans la traduction des passages difficiles, nous n'avons pas voulu avoir recours à la méthode trop courante d'éluder la difficulté par quelque

1. Un exemple. P. 42, Denifle dit : « Dans la *Vita S. Bernardi auctore Alano*, il (Kawerau) a trouvé le second passage. » Nous traduisons (p. 76) : « Dans la *Vie de saint Bernard*, par Alain de Lille... », et nous rejetons le titre latin en note.

tour obscur qui n'explique rien. Partout, en un mot, nous avons cherché à guider et à éclairer le lecteur ; *nous croyons n'avoir rien négligé pour que cette traduction fût à la fois exacte, claire et française*[1].

1. Déjà, de la première partie de l'ouvrage de Denifle, il a paru une traduction italienne (Angelo Mercati, *Lutero e Luteranismo nel loro primo sviluppo*. Roma, 1905, in-8). Cette traduction a de grands mérites et, çà et là, nous nous en sommes aidé. Toutefois, elle renferme quelques contre-sens. Par exemple, dans un passage de la préface, le traducteur oublie une particularité si fréquente de la syntaxe allemande : volontiers, dans les propositions temporelles ou conditionnelles, l'allemand supprime la particule initiale pour donner à la proposition un tour interrogatif : « N'étais-je pas seul, je me trouvais toujours en bonne compagnie. » (Denifle, p. v, l. 20). Denifle veut dire : « Quand je n'étais pas seul... » ; et non, comme l'a traduit M. Mercati : « Je n'étais pas seul, me trouvant toujours en bonne compagnie. » (*Traduction italienne*, p. xi, l. 2 ; ci-après, p. xxvi, l. 12). La connaissance insuffisante de la littérature allemande l'a quelquefois aussi fort embarrassé, par exemple quand il s'agit du *Neuer Karsthans!* (Mercati, I, 377; ci-après, II, 210). Par-dessus tout, nous nous permettons de croire que cette traduction est trop littérale : les phrases sont calquées sur l'allemand, ce qui çà et là augmente les obscurités du texte au lieu de les éclaircir. Une traduction doit être non seulement exacte, mais claire ; ou plutôt, pour être vraiment exacte et utile, elle doit être claire.

Nous ne pouvons, du reste, que faire nôtres ces lignes de M. Mercati : « Je voudrais pouvoir persuader le lecteur des difficultés horribles que j'ai dû surmonter pour faire cette traduction... Qu'on veuille bien songer à tant de textes allemands du moyen âge ! Pour saisir la différence de la pensée et du style entre cette époque et la nôtre, qu'on se rappelle la distance qui nous sépare de nos écrivains du xive et du xve siècles... Qu'on ajoute la nécessité inéluctable de recourir çà et là à des circonlocutions ou de scinder les phrases allemandes, si l'on veut rendre toujours exactement la pensée et plus encore l'ordre et la connexion des pensées de l'auteur. » (P. v-vi).

M. l'abbé Bayol, chapelain du château de Havixbeck, en Westphalie, s'éclairant lui-même de conseils compétents, a bien voulu revoir les épreuves de cette traduction. Il s'est acquitté de cette pénible tâche avec un soin dont nous lui sommes très reconnaissant.

*
* *

Nous pensons être utile au lecteur en donnant quelques renseignements bibliographiques qui lui permettront d'embrasser d'un coup d'œil les diverses parties de l'œuvre de Denifle :

I. 1° *Luther und Luthertum, in der ersten Entwickelung, quellenmässig dargestellt*, Tome I, 1re et 2e partie. (Mayence, Kirchheim, 1904).

Préface du 4 oct. 1903. P. XXXII-860.

Avant le titre, deux portraits, de Luther et de Mélanchthon.

2° A cette première édition se rattache l'opuscule où Denifle répondit à Harnack et à Seeberg : *Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. — Luther pour le rationaliste et pour le catholique.* (Janvier 1904, p. 91). Cet opuscule a un caractère dogmatique : Denifle y établit contre ses adversaires les principes généraux qui sont à la base du christianisme.

II. *Luther und Luthertum, in der ersten Entwickelung, quellenmässig dargestellt.* Tome Ier, 2e édition, revue.

1° I. Abteilung, 1904. Préface du 30 avril 1904. P. XI-422.

2° Schluss-Abteilung, 1906. P. 423-909 (suite de la pagination de la 1re partie), avec une table des matières (p. V-XI), un Index (p. 891-909), et 9 portraits de Luther, en appendice. (Publié par le P. Weiss, sans additions notables.)

Principales différences entre la 1re et la 2e édition. Dans la seconde édition, Denifle a supprimé :

A) L'ancienne Préface (p. V-XVII), à laquelle il en a substitué une autre (p. III-XXVI) où il prend à partie ceux qui l'ont attaqué.

B) Une étude sur les défectuosités de l'édition de Weimar (p. 29-54).

C) Un paragraphe sur la physionomie de Luther et les déductions psychologiques à en tirer (p. 815-818).

Par contre, il a fait çà et là de nombreuses additions : voir ci-après la fin de la préface de Denifle

III. Suppléments de cette seconde édition du T. I.

1° *Quellenbelege. Die abendländischen Schrift-*

ausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. I, 17), *und* Justificatio. — *Pièces justificatives. Les exégètes de l'Eglise d'Occident jusqu'à Luther sur* la justice de Dieu (Epître aux Rom. I, 17), *et la* justification. — Préface du 26 mai 1905. P. XX-380 et un index de XXIV p.

Ce supplément est intitulé « deuxième partie » du T. I. En réalité, cette *deuxième partie* est un appendice à un passage du T. Ier (ci-après, notre T. II, p. 317-318). Ailleurs (ci-après, t. II, 366), Denifle la désigne sous le nom de *supplément :* c'est ainsi que, dans la suite, la librairie Kirchheim l'a désignée sur ses catalogues. Les mots *deuxième édition* sur la couverture ne sont pas non plus fort exacts : ils se rapportent à l'ensemble du T. Ier, et non à ce supplément lui-même, qui n'a été édité qu'une fois.

Le but de ce supplément est de redresser une assertion de Luther, au sujet du verset 17 du ch. I de l'Epître aux Romains : « En lui (dans l'Evangile) est révélée une justice de Dieu qui vient de la foi et est destinée à la foi, selon qu'il est écrit : « Le Juste vivra par la foi [1]. » D'après Luther,

1. Comme c'est le premier texte de l'Ecriture sainte que nous rencontrons, nous indiquons ici le principe d'après lequel nous avons choisi nos traductions. Lorsqu'il s'agit de donner le sens d'un texte, nous citons d'après la traduction Crampon, faite sur les textes originaux. Au contraire, si des écrivains ont eu en vue le sens de la *Vulgate* (et c'est le cas notamment pour ceux du

tous les docteurs à l'exception de saint Augustin ont entendu cette *justice de Dieu* en ce sens que Dieu est juste et qu'il punit ceux qui sont dans le péché et ne possèdent pas la justice. Pour lui, il l'entendait de la justice dont Dieu nous recouvre quand il nous justifie, c'est-à-dire dans le sens de sa théorie de la justification par la foi. Or, les docteurs n'ont pas entendu sans doute ce passage dans le sens de Luther ; mais ils ne l'ont pas entendu davantage dans le sens qu'il leur prête : « Pas un seul écrivain catholique, depuis l'Ambrosiaster jusqu'à Luther, n'a entendu ce passage de saint Paul dans le sens de la justice divine qui punit, dans le sens d'un Dieu irrité. Tous, au contraire, l'ont entendu de Dieu qui justifie, de la grâce de Dieu qui justifie, de la justice obtenue par la foi. » (T. II, p. 366).

Les passages que Denifle avait réunis pour prouver cette assertion s'étaient tellement accrus qu'il lui a été impossible de les mettre dans des notes : de là le présent recueil. Il comprend soixante-six extraits d'auteurs, depuis l'Ambrosiaster jusqu'à Luther, avec un appendice.

moyen âge), nous prenons la traduction Glaire, faite sur la Vulgate. On saisit que çà et là, l'application de ce principe n'est pas toujours facile. En général, nous citons de préférence d'après la traduction Crampon. — Jusque vers 1522, Luther a cité la Bible d'après la Vulgate.

Evidemment, nous ne pouvions songer à traduire ce recueil de citations latines.

Le P. Denifle mourut à Munich le 10 juin 1905[1].

Le P. Weiss, son ami, bien connu déjà par de nombreux ouvrages de piété et d'apologétique, s'est chargé de publier les manuscrits du défunt.

2° *A*) *Lutherpsychologie, als Schlüssel zur Lutherlegende.* — (*Ergänzungsband II zu Denifle's Luther und Luthertum.*) P. XVI-219. Mayence, 1906.

B) 2e édition, revue et augmentée. 1906. P. XV-310.

IV. H. Denifle et A. M. Weiss, *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung, quellenmässig dargestellt.* T. II. Mayence, 1909, p. XVI-514.

Plusieurs auteurs se sont occupés de l'œuvre de Denifle. Nous signalerons en particulier :

Zur Abwehr römischer Geschichtsbehandlung. — Heft I : Karl Benrath, *Luther im Kloster* (Halle, 1905), in-12 de 96 p. A la fin d'une note préliminaire à cet opuscule, on annonce d'autres travaux du même genre. Mais ils n'ont pas paru, et cette

1. Voir Martin Grabmann, *P. Heinrich Denifle* (Mayence, 1905), p. 54.

série de publications ne semble pas devoir être continuée.

Luthers *Werke. Ergänzungsband I, II*, édités par Otto Scheel (Berlin, 1905), t. II, p. 1-202.

W. Walther, *Für Luther wieder Rom* (Halle, 1906, in-8, 760 p.)

André Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517* (Paris, Fischbacher, 1906, in-12 de 254 p.).

Enfin l'*Historische Vierteljahrschrift* indique les principales recensions de l'œuvre de Denifle : 1904, p. *43, n° 1097, p. *115, n° 2936 ; — 1905, p. *50, n° 1240 ; — 1906, p. *48, n° 1285, p. *114, n° 3054 ; — 1907, p. *46, n° 1258 ; — 1909, p. *114, n° 3273.

Dans cette traduction, nous donnons le Tome I de l'ouvrage de Denifle. Nous y ajouterons son opuscule en réponse à Harnack et à Seeberg, *Luther pour le rationaliste et pour le catholique.*

Nous diviserons cette traduction en quatre tomes. Le premier comprendra la Préface et l'Introduction de Denifle et les dix premiers chapitres de son étude sur l'ouvrage de Luther intitulé : *Jugement sur les vœux monastiques* (édition allemande, p. I-XL, 1-220) ; le deuxième, les quatre derniers chapitres de cette première partie et les

trois premiers de la seconde : *Point de départ de l'évolution de Luther ; son nouvel Evangile* (édition allemande, p. 220-479) ; le troisième, les chapitres IV et V de cette seconde partie (édition allemande, p. 479-771) ; le quatrième, la fin de cette seconde partie, et l'opuscule en réponse à Harnack et à Seeberg.

Denifle intitule son Tome I : *Livre Premier*[1]. Il divise ce livre en deux *Parties*, chacune de ces Parties en paragraphes, quelques paragraphes en lettres majuscules : A, B, C, D..., et quelques-unes de ces majuscules en minuscules : a, b, c. d... Pour plus de clarté, nous avons remplacé les *paragraphes* par des *chapitres*, les *lettres majuscules* par des *paragraphes*, et les *minuscules* par des *chiffres romains*. Par exemple, *Ire Partie, 6, A* devient *Ire Partie, ch. VI, § 1 ; — IIe Partie, 3, D. a* devient *IIe Partie, ch. III, § 4, I.*

Enfin, comme conclusion et explication de l'œuvre de Denifle, nous ajouterons dans un cinquième volume l'œuvre du P. Weiss sur la *Psychologie de Luther et du Luthéranisme*.

J. PAQUIER,

Docteur ès lettres et en théologie,
Docteur en philosophie de l'Académie de Saint-Thomas d'Aquin.

Bournel (Doubs), août 1910.

1. Nulle part, du reste, l'on ne trouve un *Livre Second*. Dans la pensée de l'auteur, ce *Livre Second* devait être sans doute le second volume, l'*Etude sur le Luthéranisme* publiée par le P. Weiss.

Notre sort ressemble à celui de Denifle : il nous faut faire paraître une seconde édition du commencement de cette traduction avant que la traduction entière soit achevée. Peut-être le satellite n'aura-t-il pas jusqu'au bout les destinées de son astre et pourrons-nous mener la traduction entière à bonne fin.

Dans cette seconde édition, nous avons modifié certains détails de la traduction. Puis nous avons utilisé les ouvrages parus récemment, et notamment quatre principaux ; une édition, sinon critique, du moins fort bonne, des sermons de Tauler [1] ; l'étude remarquable de M. Cristiani sur l'évolution du luthéranisme dans ses premières années [2] ; une attaque contre Denifle et Grisar, par Müller [3], et les trois gros volumes du P. Grisar sur Luther [4].

Nous avons fondu la plupart de nos rectifications et additions dans le texte de la première édition. Toutefois, nous avons dû rejeter les longs éclaircissements à la fin du volume

1. Ferdinand Vetter, *Die Predigten Taulers* (Berlin, 1910).

2. Léon Christiani, *Du Luthéranisme au Protestantisme* (1911).

3. A. V. Müller (dominicain *passé à la vie laïque*), *Luthers theologische Quellen; seine Vertheidigung gegen Denifle und Grisar* (1912). Œuvre haineuse, mais dont, çà et là, il faut tenir compte. Müller a dédié ce travail théologique à sa femme et à sa fille.

4. H. Grisar, S. J., *Luther* (1911-1912). Le P. Grisar dit que ce travail n'est pas une biographie (III, 955). Ce n'en est pas moins un recueil fort considérable et consciencieux d'études sur Luther

Dans un compte-rendu du travail de Denifle, le Dr Paulus a exprimé le désir que cette œuvre subît une révision complète[1]. Dans la présente édition de cette traduction, comme dans la précédente, nous avons visé à répondre à ce vœu, *mais dans le sens où il est à présumer que Denifle lui-même eût voulu le faire.* Si nous devions chercher à rectifier ses erreurs sur les faits, par contre nous ne pouvions songer à modifier ses appréciations : notre préoccupation constante a été de conserver à l'œuvre sa physionomie originale.

Nous remercions vivement le monde savant de la bienveillance avec laquelle il a accueilli notre traduction. Nous espérons que les rectifications et additions de cette seconde édition rendront ce travail plus utile encore, et augmenteront l'intérêt que l'on veut bien y porter.

Désormais, cette traduction a son caractère définitif.

Paris, le 15 octobre 1912.

LE TRADUCTEUR.

1. Dr N. Paulus, *Neue Lutherstudien*, dans *Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung*, n° 23, 7 juin 1906, p. 174. Nous remercions M. le Dr Paulus de nous avoir aimablement envoyé ce travail, avec d'autres renseignements.

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION DU PREMIER VOLUME

Je croyais pouvoir travailler à l'achèvement du second volume de mon ouvrage, et voici que j'ai dû m'occuper d'une nouvelle édition du premier. Je ne m'y attendais nullement. Pour couper court à de faux bruits, et tranquilliser certains politiques trop prudents, je tiens, en effet, à bien l'affirmer dès le début : *Je n'ai jamais eu la pensée de jeter dans le public un « écrit incendiaire »* ; *mon intention était uniquement d'écrire avec loyauté, simplement et sans artifice, un livre pour les hommes de science.* Mais, dès lors, je supposais, et je l'ai dit bien haut, qu'il s'écoulerait un temps assez long avant que l'édition fût épuisée. Il devait en être autrement. Grâce au vif intérêt que catholiques et protestants ont également pris à l'objet de mes recherches, au bout d'un mois le premier volume était déjà enlevé.

La marche de la polémique engagée pour et contre mon livre rend superflue la préface de la

première édition[1]. Il suffit qu'une fois pour toutes, en toute franchise, un point ait été mis en lumière et que ce point ait été dûment établi ; à savoir que chez les protestants, pour ce qui est de Luther et de sa figure dans l'histoire, l'on s'est comporté jusqu'ici tout autrement qu'à l'égard de l'Eglise catholique ; bien plus, tout autrement qu'*à l'égard du Christ et du christianisme lui-même.* Les protestants ne sont pas les premiers à agir ainsi : déjà les Donatistes en avaient fait absolument autant ; et saint Augustin disait : « Les Donatistes tiennent Donat pour le Christ ; s'ils entendent un païen parler contre le Christ, ils en seront peut-être moins choqués que de l'entendre

1. Dans cette ancienne préface, Denifle parlait de la recrudescence des attaques des protestants contre l'Eglise catholique. Contre ces attaques, il veut établir ce que furent Luther et le protestantisme naissant. Suivant son caractère, il parlera sans détour : un mensonge, il l'appellera un mensonge.

Chez les protestants, c'est partout le désordre doctrinal : ce sont nombre de théologiens qui ne croient ni à la Trinité, ni à la divinité de Jésus-Christ, qui ne croient plus qu'à Luther. Ces hommes, Luther lui-même les eût rejetés avec indignation, comme des blasphémateurs et des idolâtres. Pourtant, ce désordre est une conséquence de l'individualisme religieux qu'il a opposé à l'unité catholique : sous prétexte de réformer des abus, il a détruit l'autorité dans l'Eglise. Dès lors, autant d'individus, autant d'Eglises.

On ne manquera pas de dire que le présent ouvrage va troubler la paix religieuse. Et qui donc a commencé, sinon ces écrivains et ces prédicateurs protestants qui tous les jours appellent le catholicisme le repaire de tous les vices. Si divisés qu'ils soient entre eux, ces hommes, en effet, ont un point de ralliement : la haine du catholicisme. (Note du traducteur.)

parler contre Donat[1]. » Les professeurs protestants ont eu et ont tous les jours le droit de traiter Jésus-Christ selon leur bon plaisir ; ils peuvent impunément répéter qu'il n'était qu'un homme. Mais il n'est pas permis de toucher à Luther ; dans la mesure même où l'on abaisse le Christ, l'on ne cesse d'exalter et de glorifier Luther.

Il ne reste aussi que trop vrai que du côté protestant, dans l'enseignement et ailleurs, la doctrine catholique, les institutions catholiques sont systématiquement travesties. Et c'est cette triste réalité qui avait donné à ma préface ce ton mordant qu'on a tant blâmé. Mais à notre époque prompte à s'effaroucher, il convient de ne pas irriter les nerfs affaiblis de beaucoup de lecteurs ; à quoi bon, en effet, puisque *les faits parlent assez haut d'eux-mêmes !* En tout cas, le singulier accueil que l'on a fait à mon livre montre de nouveau, d'une manière caractéristique, la partialité de la très grande majorité de nos adversaires et leurs préoccupations antiscientifiques.

La surexcitation extraordinaire qui les a mis hors d'eux-mêmes, les insultes sans retenue et

1. Donatum Donatistæ pro Christo habent. Si audiant aliquem paganum detrahentem Christo, forsitan patienter ferant, quam si audiant detrahentem Donato (*Sermo* 197, n. 4).

les affirmations gratuites par lesquelles leurs journaux et leurs hommes marquants ont à grand peine masqué leur embarras et leur anxiété ; les moyens auxquels ils ont eu recours, les passions qu'ils ont essayé de réveiller chez leurs lecteurs, tout montre avec une clarté éblouissante de quels préjugés sont remplis [1] ces journaux et ces savants quand ils abordent des questions de ce genre, eux qui parlent si volontiers de la liberté de la science. Mais cette attitude est loin de leur faire tort : comme autrefois Luther et les siens, ils peuvent en agir à leur fantaisie : ils savent qu'aux yeux de leurs co-religionnaires ils mériteront d'autant plus de vénération que dans leur aveugle emportement ils se déchaîneront davantage contre mon livre. On fermera les yeux jusque sur leurs plus grosses absurdités, parce qu'elles seront dirigées contre moi [2]. Leur dessein de glorifier Luther, et par suite de se servir de tous les moyens

1. Dans l'original, il y a *voraussetzungsvoll;* les protestants veulent que la science soit absolument *voraussetzungslos*, exempte de préjugés. La science catholique, disent-ils, n'a pas ce caractère. (N. d. T.).

2. Je ne prendrai comme exemple que le reproche que m'adresse *W. Köhler* dans la *Christliche Welt,* 1904, n. 10, p. 227. Dans mon ouvrage (p. 293 et suiv. ; [2e édition, ci-après, t. II, p. 119 et suiv.]), j'aurais dit qu'à plusieurs reprises Luther avait rompu son mariage avec Catherine ! Du reste, par la manière dont il lance des accusations de ce genre, l'auteur montre qu'il a complètement cette mentalité inférieure, dont j'ai parlé dans ma brochure contre Seeberg (ch. II, § 4, I ; éd. all., p. 60 et suiv.).

pour anéantir mon œuvre, suffit à les excuser de leur indigne procédé, et les dispense de l'obligation de répondre à mes répliques ou à mes explications. Ils peuvent donc hardiment me jeter sans cesse à la face les mêmes reproches.

De toutes les grandes écoles luthériennes se sont élevés des cris d'indignation ; sur tous les remparts du protestantisme a résonné et résonne encore le cri d'alarme pour la défense du Fondateur calomnié. *Harnack* à Berlin a ouvert la marche ; son collègue *Seeberg* l'a suivi sur le champ de bataille ; puis ç'a été *Haussleiter* à Greifswald, *Lösche* à Vienne, *Walther* à Rostock, *Kolde* et *Fester* à Erlangen, *Köhler* à Giessen, *Kawerau* à Breslau, *Hausrath* à Heidelberg, *Baumann* à Göttingen : chacun selon ses moyens, ils ont tous fait l'impossible pour abattre mon œuvre. Et, eux aussi, les cerveaux de moindre capacité ont contribué de leur mieux à la noble entreprise.

Et la liste n'est pas encore close. M. le docteur Althoff, directeur de l'enseignement supérieur, a daigné faire une déclaration à la Chambre prussienne : « L'effet du livre, a-t-il dit, a été qu'un ministre évangélique de haute distinction prépare un travail sur ce sujet [1]. » Ce n'est pas parmi ceux

1. Séance de l'après-midi, 14 avril 1904. Voir la *Post*, n° 175. M. Althoff était attaché au Ministère des cultes et chargé de la

que je viens de nommer que l'on saurait trouver « ce ministre de haute distinction », car M. Althoff ajoutait : « *Et ainsi le trait se retourne contre celui qui l'a lancé* ». Or, c'est ce que l'on n'a pas encore vu : à ceux que je viens de citer, je puis répondre au contraire, avec mon compatriote André Hofer : « *Oh, que vous tirez mal* ! [1] » Celui qui devra retourner contre moi le trait que j'ai lancé contre Luther est encore à venir. Je l'attends.

Puis, il y a eu aussi des réunions de protestation, où l'on a porté des motions contre mon œuvre. Quand je n'étais pas seul, je me trouvais toujours en bonne compagnie, notamment avec des jésuites et avec l'évêque Benzler [2]. Ces réunions produiront-elles ce que n'ont pu faire des réfutations qui prétendent être scientifiques? L'on peut en douter.

Depuis une génération au moins, l'on n'avait jamais vu tant de critiques s'attaquer à un ouvrage avec cet acharnement, l'explorer ainsi avec des yeux d'argus dans l'intention d'y découvrir des côtés faibles et des erreurs, pour en arri-

direction des Universités. Il est mort le 20 octobre 1908, et vivait dans la retraite depuis l'année précédente. — En Prusse, il n'y a pas de ministère de l'instruction publique. (N. d. T.)

1. Paroles railleuses d'André Hofer aux soldats français qui, par ordre de Napoléon Ier, le fusillèrent à Mantoue le 20 février 1810. (N. d. T.)

2. L'évêque de Metz (N. d. T.).

ver à l'anéantir. Mon livre devait être immédiatement jeté au rebut et mis en morceaux. Voilà le sort que rêvaient pour lui les hommes de science du protestantisme et les petits gratte-papiers de la presse protestante. Tout ce fracas d'exagérations est véritablement inouï : c'est vouloir faire d'une mouche un éléphant,

Aux yeux de tout observateur impartial, la conclusion est claire : pour les protestants, l'apparition de mon ouvrage a été un événement. Mais ils veulent pallier cette impression par une tactique qui sent la peur : il faut déprécier mon travail et dire que Luther et le protestantisme n'en ont pas été atteints.

De la part des protestants, je m'attendais à ces assauts impétueux ; avant que l'ouvrage parût, je ne faisais pas mystère de cette prévision. A quelques rares exceptions près, les catholiques qui, en Allemagne, font autorité pour l'histoire ecclésiastique et la théologie ont gardé le silence. Je m'y attendais encore. Mais je n'en ai été que plus étonné du verbiage de quelques hommes absolument incompétents. Tout catholique qui connaît les « Idées sur la Pureté [1] », et la

1. Jos. Müller, *Die Keuchheitsideen in ihrer geschichtichen Entwickelung und praktischen Bedeutung* (Mayence, 1897, in-8°).

« Renaissance [1] » du prêtre Joseph Müller, m'autorisera, je crois, à ne pas m'occuper de lui. Ses invectives contre saint Thomas ne peuvent pas m'amener davantage à me défendre contre un critique qui, il y a peu d'années encore [2], en était à ce degré invraisemblable d'ignorance et de légèreté de regarder comme la doctrine de saint Thomas l'objection qu'il se fait sur la théologie qui ne serait pas une science, prenant ainsi l'objection pour la réponse [3] ! On comprend dès lors qu'à ses yeux la scolastique puisse être « le grand boulevard de l'obscurantisme catholique ».

Il y a un point que ce moulin à réformes [4] a de commun avec plusieurs catholiques formés dans les Universités allemandes : c'est la *manie des con-*

1. *Renaissance,* notamment 1904, p. 96 et suiv. — Il s'agit du périodique *Renaissance,* qui commença à paraître en 1900, et dont le directeur était le Dr Müller. En 1907, cette revue a cessé de paraître. (N. d. T.)

2. Jos. Müller, *Der Reformkatholizismus die Religion der Zukunft für die Gebildeten aller Bekenntnisse dargestellt* (Zürich, 1899), p. 77. — Sur la *Réforme du Catholicisme,* voir A. Weiss, O. P., *Die religiöse Gefahr,* 3e éd., Fribourg, 1904, p. 246-375 ; et surtout Dr Commer, *Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus,* 2e éd., Vienne, 1908, p. 217-243 ; *Die jüngste Phase des Schellstreites,* Vienne, 1909. — Ces idées réformistes furent d'abord défendues par la *Renaissance,* puis reprises en 1907 par *Das XX. Jahrhundert,* disparu en 1909, et auquel a succédé *Das neue Jahrhundert.* (N. d. T.).

3. Sti Thomæ *Summa Theol.*, P. I, q. I, a. 2, obj. 1 : « Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. »

4. Jeu de mots sur le nom du contradicteur : Müller = Meunier. (N. d. T.)

cessions. Avec cette manie, à quels excès peut en arriver un esprit sans maturité !

On en a l'effrayante vision dans un article de la *Fackel*[1] sur la question de l'Université de Salzbourg. Cet article sort d'une plume qui se proclame catholique, et qui, à l'apparition de mon ouvrage, a d'ailleurs trouvé nécessaire de prendre position contre moi[2]. L'auteur de cet article est un fils authentique de nos temps modernes, temps éclectiques, où l'on se croit autorisé à porter en dernier ressort, et avec une souveraine maîtrise, venant d'un regard d'aigle sur l'histoire, des jugements sur tout et sur tous, même sur les rapports de l'homme avec la Divinité, comme si c'était de l'homme et non de Dieu que dépendaient les lois positives établissant des rapports entre lui et nous. Quand on lit cet article aux phrases écumantes, aux idées flottantes et obscures, ce produit d'une imagination échevelée où l'on trouve les censures les plus sévères appli-

1. Vienne, 28 octobre 1903, n° 145.

2. Martin Spahn, professeur d'histoire à Strasbourg, et fils d'un chef du *Centre*. A la fin d'août 1910, il a été lui-même élu député du Reichstag comme candidat du *Centre*. — Si Denifle eût vécu, il n'eût pas manqué de signaler un autre article de Spahn : *Glossen zur katholischen Literaturbewegung*, qui a paru dans le *Hochland* au mois d'août 1909 (p. 600 et suiv.). Les *Historich-politische Blätter* le résumèrent sous ce titre, en français : « L'Eglise est l'ennemie ». Voir un article de Bayol, dans l'*Univers* du 6 mars 1910. Sur Spahn, voir aussi G. Decurtins, *Lettres à un jeune ami*, 2e lettre (18 juillet 1910), dans *Les Questions actuelles*, 8 octobre 1910, p. 273-276, et Oppersdorf, *Ist M. Spahn Zentrumsmann?* (Berlin, 1910) (N. d. T.).

quées à des catholiques, l'on se demande avec étonnement où nous en sommes, et *quelle est enfin la limite où la science cesse d'être catholique.*

Des jugements erronés que renferme cet article je ne citerai que le plus caractéristique. D'après l'auteur, « l'élément catholique et l'élément protestant de la vie religieuse en Allemagne sont d'égale valeur » (p. 3). Et à la page 8, il appelle le protestantisme et le catholicisme « les deux religions chrétiennes ». Ainsi, voilà deux parties d'égale valeur dans un seul christianisme ! De fait, il y a « deux convictions religieuses, qui se complètent dans leur *vie intime* et qui représentent tout au plus deux côtés différents de la vie chrétienne ! » N'est-ce pas là briser toutes les *barrières dogmatiques ?* Peut-on dire qu'un tel homme reste encore dans les limites catholiques ?

Voilà donc un article où le point de vue catholique est absolument mis de côté. Et pourtant, pour l'auteur de l'article, le professeur Martin Spahn, certains journaux catholiques ont eu beaucoup moins de sévérités que pour moi. Ou plutôt, alors que ce professeur avait déjà donné des preuves non équivoques de ce genre de tendances, et que l'on eût dû attirer l'attention sur le danger auquel sont exposés ses auditeurs catholiques, les journaux dont je parle ont gardé sur l'article en question un silence surprenant. Le

péril est d'autant plus grand que, depuis l'apparition de cet article, l'auteur a été non seulement prôné comme « savant catholique », mais encore pris comme collaborateur dans des journaux et des périodiques catholiques.

Ce fait prouve une parenté d'idées entre M. Spahn et ces milieux catholiques qui le courtisent ou le favorisent. Effectivement, en septembre dernier, dans un journal catholique de son clan, j'ai trouvé au sujet du protestantisme et du catholicisme des phrases du genre de celles que je viens de rapporter. Que ce soit en raison de la formation universitaire actuelle ou pour obtenir des avantages pratiques ; que ce soit pour raffermir la paix entre catholiques et protestants dans le commerce de la vie, ou enfin pour tout autre motif, toujours est-il qu'il existe un certain courant qui ne sait pas résister à la tentation sinon de sacrifier, du moins d'*atténuer* les principes catholiques : l'on veut jeter un pont sur l'abîme historique et dogmatique qui doit toujours séparer l'Eglise catholique et le Luthéranisme. A ce point de vue de conciliation à outrance, et spécialement au point de vue de Spahn, c'est naturellement se tromper du tout au tout, c'est faire fausse route et sortir de l'objectivité historique, c'est dénigrer Luther et son œuvre que de parler en catholique comme je l'ai fait, que

d'appeler le luthéranisme une hérésie et Luther un hérésiarque. Une fois admis que le protestantisme et le catholicisme sont deux convictions religieuses *également autorisées*, deux convictions qui se complètent dans leur vie intime et qui représentent *tout au plus* deux côtés différents de la vie chrétienne, si l'un de ces côtés est hérétique, l'autre doit l'être aussi, et inversement. Finalement, ils ne le seront ni l'un ni l'autre ! Eh bien, non ! Et nous n'avons ici qu'un *mariage mixte* conclu dans le cerveau nuageux de certains historiens d'un *catholicisme* trop moderne, qui se laissent influencer par ces « deux religions chrétiennes », et, naturellement, surtout par le protestantisme. Le catholicisme, qui possède « un caractère éminemment *féminin* [1] », *s'allie* avec le protestantisme, qui le complète (et qui, par conséquent, doit offrir un caractère éminemment *masculin !*) Cette conception ne peut germer que chez un historien moderne qui sait respecter l'objectivité des faits !

Ces idées, absolument erronées et confuses, doivent nécessairement influer sur le jugement

1. Spahn, p. 4. — Au mois de juillet de 1910, le Dr Kaufmann, de Cologne, qui s'attache à dénoncer les *modernistes*, a de nouveau relevé cette expression (*Apologetische Rundschau*, n° 10). Spahn a répondu que par ces mots ce n'était pas l'attitude de l'Eglise catholique en face du protestantisme qu'il avait voulu caractériser, mais ses relations avec Rome. (*Apologetische Rundschau*, août 1910, p. 393.) (N. d. T.)

que l'on porte sur Luther et sur le protestantisme ; par suite, elles doivent influer aussi sur la manière dont on jugera mon œuvre. Dans mon travail, d'après de tels principes, « le subjectivisme se livre à un sabbat que ne saurait vraiment permettre la méthode scientifique [1] ». De ce point de vue, Luther devient le *plus grand* Allemand de son temps, — suivant l'expression de Spahn dès 1898, — et, d'une manière universelle, *le grand homme par excellence*, puisque c'est lui, oui, lui, qui, le premier, comme père « de la Réforme évangélique », a complété le catholicisme et découvert cet autre côté, jusque-là caché et pourtant également autorisé, de l'unique christianisme. Dominé par ces idées fausses, on se perd en admiration sur la « grandeur » de Luther et sur les gigantesques avantages dont nous sommes redevables au protestantisme. D'une culture uniquement historique, sans formation philosophique sérieuse, — je ne veux pas parler de formation théologique, puisque certains d'entre eux vont jusqu'à se vanter de n'être pas théolo-

1. C'est ce qu'en un pompeux article du périodique « Hochland » (1re ann., p, 221), a écrit un jeune historien catholique, A. Meister, qui pourtant, du moins dans l'expression, n'est pas allé aussi loin que Spahn. Parmi d'indignes flagorneries à l'adresse de Ranke, ce chef nullement impartial des historiens protestants, et, à côté d'une invective, sans rime ni raison, contre l'historien Michael, Meister parle de mon « déraillement ».

giens, — ces historiens ne remarquent pas à quels sophismes ils en arrivent. Veut-on dire que « la Réforme » est bonne et estimable, parce que, par exemple, elle a donné à l'Eglise l'occasion de détruire de nombreux abus qui régnaient alors ? Mais de là, par quelle logique en arrivera t-on à cette conclusion que le Protestantisme est un Christianisme autorisé ? Ce que saint Augustin dit de l'étude de l'Ecriture, où les catholiques sont poussés par les hérétiques, trouve également sa place ici : « La divine Providence permet qu'il apparaisse diverses sortes d'hérétiques, afin que, lorsqu'ils nous attaquent et nous questionnent sur des points que nous ignorons, nous nous mettions du moins alors à secouer notre paresse, et que nous désirions connaître l'Ecriture sainte. Beaucoup sont trop paresseux pour étudier : pour les y amener, il faut que par leurs importunités et leurs sarcasmes, les hérétiques viennent pour ainsi dire les réveiller, les faire rougir de leur ignorance et les convaincre du danger qu'elle leur fait courir [1]. » « Par les hérésies, comme par des épines, dit-il ailleurs, les fils de l'Eglise catholique sont secoués de leur sommeil, et ils font des progrès dans la connaissance de la sainte Ecriture [2]. » « Il y a dans le monde, enseigne

1. *De Genesi contra Manichaeos,* Lib. I, n. 2.
2. *Enarratio in Ps.* VII, n. 15.

saint Thomas, beaucoup de bien qui n'existerait pas s'il ne s'y trouvait pas de mal ; si, par exemple, il n'y avait pas la perversité des persécuteurs, il n'y aurait pas la patience des justes[1]. » Devrons-nous donc vanter le *mal* ou louer la « Réforme », parce qu'elle a été dans l'Eglise l'occasion de quelque bien ?

D'ailleurs, il y a de nombreux avantages que l'on aime à faire remonter à la Réforme, et dont on peut fortement douter qu'ils soient des avantages, et non pas plutôt des dommages ; ou dont il est fort contestable que ce soit la Réforme comme telle qu'il faille remercier. Ici encore joue un grand rôle le « Post hoc, ergo propter hoc[2] ». En tout cas, il est clair que Dieu, « qui utilise tous les genres de mal pour l'avantage des bons[3] », n'aurait pas permis la terrible tourmente du protestantisme, pas plus qu'aucune des hérésies antérieures si, dans sa puissance et sa miséricorde, il n'avait résolu d'en tirer quelque profit pour les siens[4].

Telle est ma réponse à la critique que dans le « Tag » de Berlin, Spahn a faite de mon ouvrage[5].

1. *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 71, n° 5. Voir aussi *S. Theol.*, P. I, qu. XXII, a. 2, ad. 2.
2. « Après cela, donc à cause de cela ».
3. Augustin, *Contra Julianum*, lib. IV, n. 38.
4. Cf. Augustin, *Enchiridion*, c. XI.
5. N° 31, 24 février 1904.

Insérée dans un journal protestant, cette critique est naturellement plutôt protestante que catholique. On y trouve *une* phrase de vraie : « Déjà Augustin avait noté chez les hérétiques la marque de la grandeur. » Mais cette pensée, qu'il tourne contre moi, c'est à mon ouvrage[1] que, sans le dire, il l'a empruntée.

Ce sera aussi toute ma réponse au renseignement qu'a donné M. Althoff au Parlement prussien : à savoir que du milieu des savants catholiques il n'y avait eu à s'élever contre mon livre qu' « un très jeune et très remarquable savant, le professeur Spahn, de Strasbourg, qui ne vous est pas complètement inconnu ».

C'est un signe des temps que dans son article du *Tag*, le savant *catholique* M. Spahn soit, sinon plus haineux et plus injuste, du moins assurément plus partial que quelques-uns des professeurs protestants que j'ai déjà nommés, Köhler, de Giessen, et Kawerau, de Breslau. C'est pour moi un devoir de justice de signaler cette anomalie.

Bien qu'autant que personne Köhler soit excité et irrité contre mon œuvre et contre moi, il écrit :

1. T. I, p. 836 (1re éd.); 2e édit., partie II, chap. VII (éd. allemande, p. 866). (Ci-après, t. IV).

« Avec un orgueil transcendant (?), Denifle étale devant nous sa connaissance de la scolastique et de la mystique du moyen âge ; il nous inonde souvent d'un déluge de citations, alors même que le sujet n'en a pas autrement besoin. Cela se comprend : là est la force de Denifle, en même temps que *la faiblesse des études faites jusqu'ici sur Luther. C'est là que Denifle peut nous être utile...* La position de Luther par rapport au moyen âge a (déjà) été fort étudiée dans des sens très divers, et traitée avec compétence dans des travaux de détail : toutefois, *le livre de Denifle montre tout ce qu'il y a encore à faire sur ce point, et il étonne par une série d'observations ingénieuses.* » En note, Köhler donne des références. Et il continue : « Grâce à sa connaissance vraiment extraordinaire de la littérature du moyen âge, il est facile à Denifle de mettre en lumière certaines particularités de cette époque, de montrer ainsi une première esquisse de la physionomie de Luther dans les siècles qui l'ont précédé, et de donner par là à la critique historique de précieuses indications. Lorsqu'en outre, à nous autres protestants, il ne cesse de crier : « Vous ne connaissez pas le moyen âge », nous sommes assez loyaux. — tout en faisant des réserves sur le manque de mesure de cette polémique, — pour *reconnaître dans ce reproche un fond de vérité. C'est un fait*

que sur ce point Denifle a apporté du nouveau[1] ».

De plus, Köhler admet une série de propositions pour la plupart de très grande importance, qui, dans ma démonstration contre Luther, sont d'un intérêt fondamental et d'une très grande portée. J'en parlerai dans la seconde partie de ce volume. Il accepte en substance ma critique de l'édition de Weimar[2]; à ce propos, il fait la remarque suivante : « A mon avis, sa discussion pénétrante sur les prétendues leçons du *Livre des Juges* sera approuvée aussi dans l'ensemble. Denifle a eu la bonne fortune de découvrir que des passages entiers qu'on croyait la propriété de Luther sont transcrits littéralement de saint Augustin, et dans des proportions tout autres qu'on ne le pensait jusqu'ici ! Dans ce livre, il ne reste en réalité pas grand' chose de vraiment *original*, et en face des arguments apportés par Denifle, encore qu'ils ne soient pas tous également convaincants, il devient très douteux que ce peu appartienne en propre à Luther... Il est possible,

1. *Die Christliche Welt*, 1904, n. 9, p. 202.

2. Dans la première édition, cette critique comprenait la *Première partie ou section : Remarques critiques sur l'édition des œuvres latines et théologiques de Luther.* (T. I, 1904, p. 29-54). Denifle y notait les erreurs des éditeurs de ces œuvres, et surtout celles de Knaake, de Buchwald et de Kawerau. Comme il le dit ici, il a supprimé cette section dans la seconde édition. (N. d. T.)

comme Denifle le fait remarquer, que nous ayons là des notes prises à des cours [1]. »

Ces dernières observations m'ont beaucoup influencé dans mon travail en vue de ma seconde édition. J'avais fait le projet de détailler plus encore mes annotations critiques sur l'édition de Weimar, et de les ajouter en appendice à la fin du premier volume. Mais voici qu'un historien très au fait des études sur Luther accepte en substance ce que j'en ai dit dans ma première édition ; il ajoute même : « Il faut espérer que le livre de Denifle servira de stimulant aux collaborateurs de l'édition de Weimar, et qu'ils apporteront un soin minutieux à vérifier les citations et à tout mettre au point. » Dès lors, ces notes critiques n'avaient plus leur place ici. Car Köhler et tous ceux qui s'occupent de Luther peuvent m'en croire : dans cet ouvrage, je n'ai rien écrit et je n'écrirai rien avec l'intention de les mécontenter.

Depuis lors, l'un des collaborateurs de l'édition de Weimar, le professeur Kawerau a fait une recension de mon ouvrage [2]. Ses remarques m'ont confirmé dans mon dessein de ne pas insérer mes notes critiques dans cette seconde édition.

1. *Art. cité*, p. 203.
2. *Theol. Studien und Kritiken*, 1904, p. 450 et suiv.

Le lecteur de la première édition a pu constater qu'à plusieurs reprises, j'ai attaqué Kawerau. Contre mes attaques, chacun a le droit de se défendre de son mieux, et Kawerau s'y emploie vaillamment. Il s'intéresse même à *Knaake* et à *Buchwald*, que j'avais fortement critiqués. Pourtant, au sujet de l'édition de Weimar, il admet l'ensemble de mes conclusions, ce qui fait grand honneur à son caractère et à sa science. Il est même reconnaissant et juste. A la page 452, il écrit que dans mon livre, on trouve çà et là « quantités d'indications précieuses, dues à la connaissance incomparable que Denifle possède de la littérature ecclésiastique de l'antiquité et du moyen âge; ces indications mettent sur la voie pour d'autres citations de Luther, très difficiles à identifier ou à reconnaître. Presque à chaque page se révèle l'étendue et la solidité de la science de Denifle, en sorte que, pour maint détail de nos recherches sur Luther, nous trouvons ici de précieuses contributions. » « Si, dans le livre de Denifle, il y a quelque chose que j'accueille avec joie, écrit-il à la page 460, c'est le service qu'il a rendu aux recherches sur Luther, par l'indication d'un nombre considérable de citations d'Augustin, de Bède, de Bernard, du bréviaire, de la liturgie, etc. » Après cette page de Kawerau, je renonce à discuter avec lui sur les explications qu'il donne

de ses erreurs, explications dont un grand nombre sont vraiment plausibles. Dans cette seconde édition, je laisse donc de côté mes remarques sur l'édition de Weimar.

Aucun autre critique protestant n'a pu, comme Köhler et Kawerau, s'élever à un degré d'impartialité relative envers mon œuvre. Moins que personne n'a su le faire celui que célébrait et prenait sous sa protection le directeur de l'enseignement supérieur, Althoff. Je veux parler de HARNACK. Je reviendrai bientôt à lui. Pour l'instant, je veux m'occuper d'un autre qui, par ses cris d'orfraie, est à peu près unique en son genre : c'est KOLDE, qui professe l'histoire de l'Eglise à Erlangen[1]. Evidemment, dans une préface, je ne puis descendre aux détails ; mais comme preuve de l'ignorance et de la légèreté de quelques-uns de mes critiques, ainsi que de la vaine arrogance avec laquelle ils ont conçu leur tâche, je veux simplement faire la liste des erreurs que ce grand professeur a accumulées en mois *d'une page*, dans *six* phrases de son écrit.

Aux pages 65 et suivantes, Kolde s'efforce de soutenir et même de renforcer contre moi la thèse du *mépris de la femme au moyen âge*. Après avoir cité de saint Bernard plusieurs passages que, du reste,

1. P. Denifle, *Unterarchivar des Papstes, seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche*, von Dr Th. Kolde, 1904.

il entend mal, il ajoute (p. 66) : « Pourquoi Denifle ne souffle-t-il pas mot des longs développements du même Bernard sur la malédiction qui, depuis Eve, pèse sur toutes les femmes mariées ; sur les chaînes d'esclavage et le joug intolérable de l'état du mariage, développements par lesquels il cherche à attirer vers la vie monastique ? » Or, outre que lus sans parti pris et dans leur contexte, ces passages donnent un sens tout différent de celui que Kolde y découvre, il aurait dû, lui, professeur d'histoire de l'Eglise, ne pas ignorer ce que savaient déjà Bellarmin et Mabillon [1], à savoir que l'écrit intitulé *la vigne mystique,* où se trouve le passage cité, n'est pas de saint Bernard, mais de *saint Bonaventure*. Kolde aurait pu le voir en consultant les *œuvres de saint Bonaventure* [2]. Là, cet historien infatué de lui-même aurait appris en outre que cet écrit est fortement interpolé et que précisément le passage en question n'est pas de saint Bonaventure, mais d'un écrivain inconnu d'un âge postérieur [3].

Kolde continue : « Dans l'œuvre de Denifle, pourquoi donc le lecteur ne trouve-t-il pas une autre citation de Bernard ? Pour lui, si la femme n'est pas protégée par le cloître et consacrée à Dieu, alors c'est toujours le même revers de la médaille : il ne voit en elle que le véhicule de l'incontinence et il conclut : « Etre toujours avec une femme et ne pas avoir de rapports intimes avec elle, est, je crois, plus difficile que de

1. Ce dernier, dans l'édition dont s'est servi Kolde : Migne, *Patr. Lat.*, t. 184, c. 635. — Le passage cité se trouve aux col. 696-697, n. 104 et suiv.

2. Edition Quaracchi, t. VIII, p. 159.

3. *Ibia.*, p. 209-210.

ressusciter les morts. » Comme on peut le voir, Kolde tient à persuader le lecteur de sa connaissance des œuvres de saint Bernard. Quel est donc l'ouvrage de saint Bernard où se trouve le passage en question ? *Ce professeur d'histoire de l'Eglise ne le sait pas.* Eh bien, cher Monsieur, je vais vous l'apprendre : on trouve ce passage dans le *Sermon 65 sur le Cantique des Cantiques* [1]. Mais où Kolde a-t-il donc pris ce passage ? Avec un air éminemment entendu, il me le dit en note : « Je tire ce passage d'un auteur que Denifle tiendra certainement pour digne de foi, du *jésuite bien connu* Pierre de Soto († 1563), dans son ouvrage intitulé *Méthode pour la confession*, p. 101 [2]. »

Eh bien, M. le professeur d'histoire, *je ne tiens pas pour digne de foi le « jésuite bien connu Pierre de Soto »*. Pourquoi ? Parce qu'il est jésuite ? Du tout, mais parce que je *ne connais pas de jésuite de ce nom.* Tout historien quelque peu familiarisé avec l'époque de la Réforme doit tant soit peu connaître le *dominicain* Pierre de Soto [3], qui est en effet l'auteur de l'écrit cité par Kolde [4].

Si du moins Kolde était renseigné sur Luther ! En effet, quelle est la portée de ce passage de saint Bernard ! Il contient simplement une donnée d'expé-

1. Migne, *Patr. Lat.*, t. 183, col. 1091. Sermo 65 in Cant., n. 4.
2. *Methodus confessionis*, etc. (Dil. 1586).
3. Voir Quétif et Echard, t. II, 183-184.
4. Ce professeur d'histoire de l'Eglise trahit une ignorance de l'histoire de l'Eglise qui dépasse l'imagination. Ainsi, à la p. 57, il appelle Conrad de Marbourg « *un membre célèbre de mon ordre dans les temps anciens* », alors que Conrad était *prêtre séculier*. Si Kolde ne voulait pas se contenter ici de Quétif et Echard, I, 487, il aurait pu l'apprendre de Michael dans son *Histoire du peuple allemand* (E. Michael, S. J., *Geschichte des deutchen Volkes*), t. II, p. 210, note 1, où l'on trouve d'autres documents à ce sujet.

rience, vieille comme le monde, et qui restera vraie jusqu'à la fin du monde : à savoir que, selon le cours naturel des choses, habiter avec une femme, c'est pour un homme qui n'est pas marié mettre à côté l'un de l'autre le feu et la paille, et pourtant vouloir qu'ils ne brûlent pas. Or, qui donc s'exprime ainsi ? Ecoutez-moi bien, cher Monsieur : c'est votre Père LUTHER, dans son écrit de 1520 *A la noblesse chrétienne*. Il y dit que parce qu'un curé est obligé d'avoir une gouvernante pour sa maison, il doit se marier. Pour motiver son opinion, il ajoute : « Mettre un homme et une femme l'un à côté de l'autre et pourtant leur défendre de tomber », cela s'appelle « mettre ensemble du feu et de la paille, et leur défendre de fumer ni de brûler [1] ». Si donc, selon l'interprétation que donne Kolde du passage ci-dessus, saint Bernard « ne voit dans la femme que le véhicule de l'incontinence quand elle ne veut pas être protégée par le cloître et consacrée à Dieu, » Kolde devra me concéder que lui aussi Luther voit dans la femme le même danger pour l'homme, si l'homme ne se marie pas avec elle. Peu importe, d'ailleurs, le rapport qu'il y a entre la supposition de Luther et celle que Kolde attribue à saint Bernard ; contre Kolde, une chose reste vraie, c'est que, dans le passage cité, saint Bernard attire seulement l'attention sur le danger que la cohabitation irrégulière de l'homme avec la femme apporte de par soi à l'un et à l'autre. Du « mépris du moyen âge pour la femme », que Kolde affirme, et contre lequel il s'élève, il n'y a pas là le moindre mot. S'il fallait nécessairement voir là du mépris, on en trouverait, chez Luther comme chez saint Bernard, plutôt à l'endroit de l'homme

1. Weimar, VI, 442.

qu'à celui de la femme : en règle générale, c'est l'homme qui est ici plus faible que la femme, c'est l'homme qui succombe et qui entraîne avec lui la femme dans sa chute.

Kolde poursuit avec emphase (p. 67) : « Naturellement, le lecteur (de Denifle) doit ignorer aussi qu'un contemporain de Bernard, *Hildebert de Tours* (1055-1134 ?), présente la femme comme la quintessence de toutes les monstruosités. » Et Kolde cite ici la pièce « Combien est dangereuse la familiarité des femmes » [1]. Ah ! Kolde, que le silence est d'or ! Je ne veux pas m'arrêter à ce détail que la référence elle-même est fausse [2] ; mais, en vérité, celui qui dans ses travaux sur l'histoire de l'Eglise cite encore les poésies d'Hildebert de Lavardin d'après les anciennes éditions, doit savoir que, pour ne pas faire fausse route, il doit se servir aussi des *Mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin* par *Hauréau* (Paris, 1882) : on y trouve une étude critique de ces poésies, avec des indications sur celles qui sont authentiques et celles qui ne le sont pas. Naturellement, de cette publication, le professeur d'histoire d'Erlangen n'a pas la moindre idée. Pourtant il aurait pu trouver le titre de l'ouvrage dans mon livre, à la page 240 note 1 [3], et plus fréquemment encore dans l'*Inventaire des manuscrits du chapitre de Tortose* [4], que M. Chatelain et moi nous

1. Migne, t. 172, col. 1429 : « Carmen quam periculosa mulierum familiaritas. »

2. C'est t. 171, col. 1428 qu'il faut lire.

3. 2e éd., p. 615 (trad., t. III, p. 236, n. 1).

4. *Inventarium codicum manuscriptorum capituli Dertusensis confecerunt* H. Denifle et Aem. Chatelain (Parisiis, 1896).

avons publié ; là, aux pages 53 et suivantes, nous nous occupons de plusieurs passages des poésies d'Hildebert ; nous les corrigeons et nous renvoyons sans cesse à l'ouvrage d'Hauréau. Dans cet ouvrage [1], Kolde aurait appris que la pièce qu'il cite n'est pas d'Hildebert, qu'elle ne reflète pas le moins du monde le genre d'Hildebert, enfin qu'elle provient d'un écrivain postérieur, qui n'était pas contemporain de Bernard et qui n'avait « certainement ni esprit ni délicatesse. »

Et pourtant cette bévue n'est pas encore le point le plus lamentable du passage de Kolde. Il a l'audace ou pour mieux dire l'impudence d'arrêter sa citation à l'endroit précis *où l'on voit nettement que c'est d'une mauvaise femme en particulier* que parle l'auteur [2] ! Mais c'était précisément ce que le lecteur devait ignorer. Aussi, est-ce seulement par la partie omise que l'on apprend que la citation de Kolde, qui montre dans la femme la quintessence de toutes les monstruosités, se rapporte, non pas à la femme en général, mais à une mauvaise femme en particulier, à une

1. P. 104, n. 4.

2. Kolde cite les vers suivants :

Femina perfida, femina sordida, digna catenis,
Mens male conscia, mobilis, impia, plena venenis,
Vipera pessima, fossa novissima, mota lacuna ;
Omnia suscipis. omnia decipis, *omnibus una ;*
Horrida noctua, publica janua, semita trita.
Igne rapacior, aspide saevior est tua vita.

Ici Kolde s'arrête avec un *etc. ;* mais le morceau continue ainsi :

Credere qui *tibi* vult, sibi sunt mala, multa peccata.
O miserabilis, insatiabilis, insatiata !
Desine scribere, *desine mittere carmina blanda.*
Carmina turpia, carmina mollia, vix memoranda.
Nec tibi mittere, nec tibi scribere disposui me,
Nec tua jam colo, nec tua jam volo, reddo tibi te.

Et la pièce continue en ce sens, comme chacun peut s'en rendre compte en s'y référant. Et, dès lors, on comprend les mots que j'ai soulignés dans les premiers vers.

prostituée, qui avait enlacé l'auteur dans un réseau de perfidies. Comment qualifier un si indigne procédé, surtout chez un homme qui veut le prendre de si haut !

Ce qui est encore moins excusable, c'est de se complaire dans ce procédé, d'aimer à y revenir. Immédiatement après, Kolde écrit : « Naturellement le lecteur doit ignorer aussi qu'auparavant déjà, Anselme de Cantorbéry († 1109) qualifie la femme « *ce mal charmant* », de « *lie de Satan* ». Et « naturellement ». encore (notons ce point en passant), une fois de plus le texte auquel le professeur d'histoire fait ici allusion *n'appartient pas à l'auteur auquel il l'attribue ;* dans l'*Histoire littéraire de la France* [1], il aurait pu voir que le *Poème du mépris du monde*, sur les devoirs d'un bénédictin et les motifs qui doivent le pousser à les remplir, n'est pas d'Anselme, mais de Roger de Caen, moine de l'abbaye du Bec. Qu'est-ce que cela fait, dira Kolde tout écarlate : c'est la chose elle-même qui importe ! Assurément. Eh bien, cher Monsieur, de quelle femme parle donc Roger dans votre citation ? Le passage que vous donnez en note ne saurait nous l'apprendre : on y trouve trop de points de suspension. Voileraient-ils par hasard *un détail qui naturellement doit être caché au lecteur*, à savoir que votre Anselme parle d'*une* femme de mauvaise vie, d'*une* séductrice en particulier! Il en est précisément ainsi [2]. Et, natu-

1. T. VIII, p. 421, 422, t. IX, p. 442. *Carmen de contemptu mundi.*

2. Kolde cite d'après Migne, t. 158, 696 (et non 636, comme il l'écrit) :

Femina, dulce malum, mentem robusque virile
Frangit blandi:iis insidiosa suis.
Femina, fax (*Kolde*, faex) *Satanae*,

Ici Kolde met des points de suspension, mais l'auteur continue :

****

rellement aussi, Kolde ne sait rien des belles et nobles lettres que le véritable Anselme a écrites à des femmes.

Après avoir eu recours à un si inqualifiable procédé, Kolde poursuit : « Denifle devait évidemment taire l'opinion du principal exégète du bas moyen âge, Nicolas de Lyra († 1340), de qui pourtant, pour appuyer une vue du même genre, se recommande Jean de Paltz, bien connu de Denifle, qui le met à contribution dans son ouvrage. En commentant Sirach (ch. XLII, v. 13 et suiv.) il écrit cette phrase, phrase capitale pour montrer le mépris de l'Eglise pour la femme : « Des relations[1] avec des hommes mauvais sont moins dangereuses qu'avec des femmes honnêtes. »

Est-ce vraiment là ce que dit Nicolas de Lyra ? Prenons son texte. Il s'agit du verset de l'Ecclésiastique : « Un homme qui vous fait du mal vaut mieux qu'une femme qui vous fait du bien » (ch. XLII, v. 14). Sur les mots : « Un homme qui vous fait du mal vaut mieux », Lyra écrit : « C'est-à-dire est un moindre mal », et sur les mots : « Qu'une femme qui vous fait du bien » : « C'est-à-dire quand on habite avec elle. » Et il ajoute : « Cette recommandation se rapporte

. . . . . gemmis radiantibus, auro,
Vestibus, ut *possit perdere, compta* venit.
Quod natura sibi sapiens dedit, illa reformat,
Quidquid et accepit dedecuisse putat.
Pungit acu, et fuco liventes reddit ocellos ;
Sic oculorum, inquit, gratia major erit.

Et Roger continue sa description : il montre comment cette femme se farde, comment elle s'étudie à s'embellir, etc. Puis il dit :

Mille modis nostras impugnat femina mentes,
Et multos illi perdere grande lucrum est.

Ainsi, dans tout le passage, il s'agit *d'une* femme coquette, qui n'est ni chaste, ni pudique, et qui cherche à séduire les *moines*.

1. « Conversatio. »

donc à celle qui précède : « Ne demeurez point au milieu des femmes » (v. 12). Il est en effet plus périlleux à un homme d'*habiter avec une femme étrangère*, même si elle est convenable, qu'avec un homme mauvais [1]. »

Lyra dit donc : « Pour un homme, la cohabitation (et non pas seulement des relations [2]), la cohabitation avec une femme étrangère, si digne femme soit-elle, est plus dangereuse que la cohabitation avec un homme mauvais. » Une fois de plus, Kolde n'a donc pas eu honte de lancer un texte contre un adversaire *sans même l'avoir contrôlé;* bien plus, il induit en erreur, en ajoutant un mot qui n'est pas dans le texte ; bref, en rapportant le passage de Lyra, il en change la teneur et il en dénature le sens.

J'espère que maintenant le lecteur saura porter sur le professeur d'histoire d'Erlangen un jugement équitable, c'est-à-dire accablant.

D'un bout à l'autre de sa brochure, c'est la même extraordinaire ignorance. En voici encore quelques exemples. Dans son *Martin Luther* [3]

1. « Melior est iniquitas viri » — i. e. minus mala ; « quam mulier benefaciens » — sc. ad cohabitandum. Unde istud refertur ad id quod praemittitur (v. 12) : « In medio mulierum noli commorari. » Magis enim periculosum est *homini cohabitare cum muliere extranea* etiam bona, quam cum viro iniquo.

C'est là non seulement la leçon des imprimés, mais encore celle des manuscrits ; par ex. des *Cod. Vat. l.* 50, fol. 364 ; 164, fol. 44.

2. Conversatio.

3. Theodor Kolde, *Martin Luther* (Gotha, 1884 et 1893, 2 vol. in-8), t. I, p. 52.

il ne se doute pas de la différence qui existe dans l'état religieux entre les clercs et les frères lais : il met Luther au chœur « avec les autres frères lais », à l'écart des Pères ; au lieu du bréviaire, il lui fait réciter « les *Pater* et les *Ave* qu'il devait dire en silence[1]. » Dans sa brochure[2], avec la même ignorance, il confond le *sacrement* de baptême et les *vœux du baptême* : il tire de là les conclusions les plus merveilleuses, et naturellement il est amené ainsi à entendre absolument à rebours la doctrine sur le « second baptême », expresssion que, du reste, je le répète une fois encore, saint Thomas n'a jamais employée[3]. Puis, il donne de vigoureux coups d'épée dans l'eau.

A ce sujet, il s'attache entre autres choses à montrer contre moi qu'au temps où Luther était dans le couvent d'Erfurt, on y connaissait le « second baptême », tandis que je prouve, et par Luther lui-même, que c'est dans un autre endroit, et par un franciscain, que son attention fut appelée sur ce point pour la première fois[4]; cela, je le maintiens. L'unique argument de Kolde, contre Luther et Usingen, son grand cheval de

1. A. Berger (*Martin Luther*, I, 1895, p. 64) lui a emprunté cette absurdité et, tout dernièrement, A. Hausrath (*Martin Luther*, I, 23), quoiqu'en 1899, G. Oergel eût déjà attiré l'attention sur cette erreur (*Vom jungen Luther*, 1899, p. 88.)

2. P. 39 et suiv.

3. Ci-après, Ire partie, ch. XI (t. II, p. 22).

4. Ci-après, même chapitre (t. II, p. 6 et suiv.).

bataille, c'est le *Supplément à la Mine céleste* de Paltz [1], où il est parlé du « second baptême ». Mais cette doctrine était-elle déjà passée dans la pratique du couvent, ou (et c'est là seulement le point en question), y était-elle connue seulement dans le noviciat et chez les clercs ? Bien entendu, Kolde ne saurait nous le dire. En résumé, il cite [2] un long passage de l'ouvrage de Paltz, où l'auteur rappelle les paroles bien connues de saint Bernard et de saint Thomas [3], et qui se termine par ces mots : « La même conclusion ressort clairement de l'*authentique sur les moines,* où il est dit que l'entrée au couvent enlève toutes les taches [4]. » A ce propos, le professeur d'histoire d'Erlangen fait cette remarque bien digne de lui : « Cette authentique est sans doute *un passage des Vies des Pères, passage qui m'est inconnu ;* en tout cas, ce n'est pas à celui-là que se reporte Thomas. » Donc l'*authentique sur les moines* doit se trouver dans les *Vies des Pères !* Jusqu'où l'ignorance d'un professeur d'histoire de l'Eglise ne peut-elle pas aller ! Par le mot *Authentique,* joint au titre *Sur les Moines.* Kolde n'aurait-il pas dû s'apercevoir qu'il ne pouvait s'agir là que d'un *livre de droit ?* Et s'il était moins renseigné que celui qu'il veut traduire à sa barre, et qui, bien que simple autodidacte

1. Jean Paltz, de l'ordre des Augustins († 1511). En 1502, il fit paraître : *Cœlifodina absconditos scripturæ thesauros pandens ;* — et en 1504 : *Supplementum Cœlifodinæ.* (N. d. T.).

2. P. 38, n. 2.

3. A propos d'une citation de St Thomas (p. 39, n. 2), Kolde n'arrive pas à comprendre qu'il puisse y avoir une *opinion* raisonnable (*opinio rationabilis*). Ainsi, ce professeur nous donne à conclure que toutes les *opinions* sont déraisonnables !

4. « Idem patet in autentica de monachis, ubi dicitur, quod ingressus monasterii omnem maculam abstergit. »

en matière de droit, a cependant saisi tout de suite qu'il s'agissait là des *Novelles*, pourquoi ne s'est-il pas informé auprès de l'un de ses savants collègues d'Erlangen? Tenez, cher Monsieur, je vais être assez bon pour vous tirer d'embarras : le passage se trouve dans le livre des *Authentiques ou Novelles,* de Justinien [1]. Lisez-le donc, et vous verrez même, surtout en le confrontant avec le texte grec, que Paltz, votre cheval de bataille, ne cite pas très exactement, et que pour votre thèse, le passage est à peine utilisable.

Dans sa défense de Luther au sujet de la sainteté du mariage et de la « formule monastique de l'absolution » ce triste professeur continue de se montrer au-dessous de tout [2]. Dans cette nouvelle édition [3], il pourra désormais en apprendre encore davantage à ce sujet, et continuer comme par le passé à distribuer sa science du mieux qu'il le pourra.

Mais j'ai déjà fait trop d'honneur à Kolde. Terminons par son argument capital pour prouver que « puisque le monachisme est un état de perfection, il est l'idéal catholique de la vie. » Il écrit : « Plus encore que ne le fait Luther, il faut bien se redire « que moines et prêtres sont dans un état meilleur que le commun des chrétiens » ; car,

1. *Authenticæ seu Novellæ, Constitutiones* D. Justiniani. Collatio I^a, Titulus V, De Monachis, Præfatio : « Conversationis monachalis vita sic est honesta, sic commendare novit Deo ad hoc venientem hominem, ut omnem quidem humanam ejus maculam detergat. »

2. P. 46 et suiv.

3. Ire partie, ch. XIV, § 4 (t. II, p. 185 et suiv.).

d'après le catéchisme romain, c'est à bon droit que les évêques de l'Eglise romaine sont « appelés non seulement des anges, mais des dieux » ; et le seul point surprenant est que l'on n'oblige pas à leur rendre les honneurs divins [1]. » Quel pot-pourri, grand Dieu ! Kolde, qui sa vie durant n'a été occupé que de Luther, connaît-il assez peu Luther pour paraître ignorer que ce vénérable Père son Idole donne souvent le nom de *dieux* [2] à l'autorité, aux supérieurs et aux juges séculiers. Quelques exemples suffiront : « Les supérieurs sont appelés » dieux » en considération de leur charge, parce qu'ils tiennent la place de Dieu et qu'ils sont les serviteurs de Dieu [3]. » Et ailleurs : « Les juges sont appelés dieux parce qu'ils devaient juger et gouverner à la place de Dieu, selon la loi et la parole de Dieu, et non selon leur propre caprice, comme l'atteste le Christ au chapitre xme de Jean [4]. » Pour tous ces hommes, Luther a-t-il donc, par là, réclamé les honneurs divins ?

Dès le titre de son écrit, puis dans une note de la page 23, Kolde se plaint que j'aie « diffamé »

1. P. 46.
2. Dii.
3. Erl. 41, 209 (1527).
4. Erl. 64, 19. Voir ausssi Weim., XXVIII, 612 (1529), Erl. 39, 228 (1530), spécialement 229-230, 260-261, où Luther donne aussi aux autorités le nom de « dieux ». Cf. encore Weimar, XVI, 106 ; Erl. 35, 130-131.

Luther et « l'Eglise évangélique. » En écrivant, il y a quelques années, que l'Eglise catholique était à mettre à peu près sur le même plan que le *paganisme*[1], ce Monsieur si correct n'a évidemment diffamé personne. Je demande si par là il ne l'a pas insultée bien autrement que je n'ai insulté Luther et le Luthéranisme ?

La partie la plus intéressante et la plus caractéristique du libelle de Kolde en est la conclusion. En Allemagne, il n'y a plus que deux facultés de théologie protestante où l'on enseigne encore la divinité de Jésus-Christ : Erlangen et Rostock. Or, quelle position Kolde va-t-il prendre à ce sujet? Lorsque, dans la préface de ma première édition, j'affirme qu'en regard de l'unique Eglise

1. *Der Methodismus und seine Bekämpfung*, (1886), p. 6 : « Tous les juges impartiaux s'accordent à reconnaître que pour l'Angleterre et l'Amérique l'utilité et l'importance du méthodisme ne peuvent se proclamer assez haut : elles sont incommensurables. Autant que le regard humain en peut juger, sans le méthodisme et le mouvement dont il a été le principe, l'Eglise officielle anglicane en serait arrivée depuis longtemps déjà à un complet paganisme, ou, ce qui pour moi ne fait pas une grande différence, serait tombée dans le romanisme. » Ainsi, pour Kolde, il n'y a pas une grande différence entre être catholique ou païen. Et c'est le même Kolde qui dit en gémissant : « Alors que nous autres (protestants), nous allons si *tranquillement notre chemin*, la lutte va pourtant être reprise avec toute son ancienne âpreté. » (*Luther in Worms, Vortrag gehalten zu Würzburg am 6. März 1903.* — München, 1903, p. 3). Et il ajoute à ce propos le passage de Schiller (dans Guillaume Tell) :

Le plus doux des mortels désire en vain la paix,
Quand il est harcelé par *un voisin mauvais.*

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

chrétienne il ne peut être question d'une autre église chrétienne, « l'évangélique », ni par conséquent, d'une église sœur [1], Kolde répond que « seule, l'Eglise évangélique est fondée sur le Christ [2]. » Maintenant, écoutons bien : « Notre adversaire (Denifle) a lui-même levé sa visière et s'est montré à nous avec un visage plein de fureur ; *rien mieux que son livre ne pouvait démontrer la nécessité de la Ligue évangélique et de l'union des églises évangéliques* ! » (« Les églises évangéliques » : combien donc en comptez-vous, cher Monsieur, et sont-elles *toutes* fondées sur le Christ ?) Ainsi, le professeur « évangélique » qui, en sa qualité de professeur de théologie à Erlangen, aurait dû entrer en lice pour faire reconnaître la divinité de Jésus-Christ, conclut à la nécessité de « la Ligue évangélique [3] » où ne règnent que la haine et la rage contre la véritable Eglise chrétienne, c'est-à-dire contre l'Eglise catholique, à la nécessité d'une *Ligue* où la croyance à la divinité de Jésus-Christ est traitée d'opinion qui a fait son temps [4] !

1. 1re édition, préface, p. X.
2. P. 78.
3. Kolde, en effet, aime à faire entendre son éloquence dans les fêtes de *la Ligue évangélique*.
4. Sur la *Ligue évangélique* on peut voir le récent opuscule publié par la *Germania, Der Evangelische Bund auf der Anklagebank* (1910) pp. 40. C'est du reste un opuscule de combat dont il a paru une

Pour juger la réfutation de WALTHER, il suffit d'en connaître le titre haineux et ridicule : « *Le Luther de Denifle : un produit de la morale romaine* [1]. » L'on voit aussitôt que l'on a affaire à un pamphlet et à un écrit diffamatoire. Je m'en occuperai donc quand j'en viendrai à parler des pamphlets luthériens au temps de la Réforme [2]. Je n'ai pas à m'arrêter non plus à l'écrit de FESTER [3] : c'est une production sans valeur. Les attaques d'HAUSLEITER [4] ont reçu une réponse, non seulement dans ma brochure [5], mais encore dans des articles de PAULUS [6].

Etant donnée l'attitude de mes adversaires. je dirai peu de chose de l'accueil fait à ma *réplique* [7]. Je m'étais préparé à prendre ici position contre les ripostes des deux professeurs de théologie

critique acerbe dans le nouvel organe officiel de la Ligne évangélique, *Evangelischer Bund*, mai 1910, p. 50 (N. d. T.).

1. *Denifles Luther eine Ausgeburt römischer Moral* (1904).

2. Denifle n'a pas eu le temps de traiter ce sujet (N. d. T.).

3. FESTER, *Religionskrieg und Geschichtswissenschaft, Ein Mahnwort an das deutsche Volk auss Anlass von Denifles* « Luther », (1904).

4. Dans l'*Allgemeine Zeitung*, 1904, n. 4 et 5. Depuis, elles ont paru en tirage à part, sous le titre de *Luther im römischen Urteil. Eine Studie* (1904).

5. *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, ch. II, § 4, III ; éd. all., p. 70 et suiv.

6. *Wissenschaftliche Beilage* (*Supplément scientifique*) de la *Germania*, 1904, n. 10, p. 77 et suiv ; n. 12, p. 94 et suiv.

7. L'opuscule cité ci-dessus : *Luther in rationalistischer and christlicher Beleuchtung* (*Luther pour le rationaliste et pour le catholique*) (1904).

Harnack et Seeberg. Dans un opuscule écrit directement à cette intention, je leur ai lancé un défi formel et public : j'y montrais jusqu'à l'évidence que leurs défenses contenaient *les erreurs les plus graves;* et cet opuscule ne se bornait peut-être pas à mettre en lumière ce que j'avais déjà dit, mais il renfermait encore un assez grand nombre d'*idées nouvelles ;* je ne pouvais m'attendre à ce que Harnack et Seeberg n'eussent pas le cœur de relever ce défi. Le nom de banqueroute que dans la conclusion de mon opuscule j'ai employé pour caractériser le résultat des études des protestants sur Luther et spécialement le résultat des études de Harnack et de Seeberg, ce mot n'en répond donc désormais que davantage à la réalité.

Jusqu'à un certain point, il est vrai, ces messieurs ont répondu. Voici l'explication de Harnack : « Denifle vient de publier un opuscule intitulé : *Luther pour le rationaliste et pour le catholique. Discussion de principes avec Harnack et Seeberg.* Dès lors qu'il ne retire pas l'accusation de mensonge qu'il avait portée contre moi, mais qu'au contraire, il la reprend d'une manière inqualifiable (p. 46), je n'ai plus à avoir affaire avec ce Monsieur. Quand il aura *expressément retiré* son accusation, je répondrai aux questions scientifiques qu'il m'a posées [1]. »

1. Dans la *Theologische Literaturzeitung*, n° 7.

Beaucoup de journaux protestants ont donné cette déclaration, avec cet en-tête : « Une bataille sérieuse entre deux savants attire l'attention du monde lettré. » Or, y a-t-il vraiment lieu de parler d'une *bataille sérieuse,* quand on croit pouvoir se soustraire avec une telle désinvolture aux obligations d'un homme de science ? Mais je ne veux pas que vous m'échappiez à si bon marché, M. le professeur.

Quand vous écriviez ces lignes, très vénéré Maître, aviez-vous donc complètement oublié que *déjà vous aviez écrit* une réponse à mon livre, au livre qui contenait cette accusation de « mensonge », et que mon opuscule n'était qu'une réplique à votre réponse ? Aviez-vous oublié que dans cette réponse, et sans y mettre de condition, *vous faisiez prévoir une réfutation scientifique* plus détaillée ? Or, je vous le demande, pourquoi, dès cette époque, ne vous étiez-vous pas laissé épouvanter par cette accusation de « mensonge » ? *A ce moment-là,* votre *déclaration* eût pu sembler suffisante pour vous tirer d'embarras et vous dispenser de répondre ; mais *aujourd'hui* que vous êtes déjà descendu dans la lice, elle ne l'est certainement plus.

En outre, si par ma prétendue grossièreté vous vous croyez libéré de toute relation scientifique avec moi, songez que par égard *pour le public et pour vous-même, pour votre réputation,* vous devez une réponse à des remarques qui sont d'un certain poids. Vous la devez plus encore à la *mémoire de Luther,* puisque vous vous mettez au nombre de ceux qui le vénèrent, et qu'une fois déjà vous êtes descendu sur le terrain, si glissant pour vous, de la défense de ce « grand homme ». (Que ç'ait été pour son bien ou pour son mal, je laisse à d'autres à le décider). Et si vous tenez

à proscrire ma *personne*, qu'ont à voir avec moi les *faits* impersonnels relatés dans mon opuscule ?

Du reste, très vénéré professeur, où est donc cette *phrase inqualifiable* qui vous a tant irrité ? Voyons la page 46 [1]. A l'échafaudage des déductions par lesquelles vous aviez travaillé à introduire le mot de « mensonge » dans mon argumentation [2] j'y réponds, d'une manière purement hypothétique, que pour quelqu'un qui regarde encore Luther comme un *réformateur*, un tel mensonge ne serait pas à proprement parler un péché. Et c'est pourtant exact : car que Luther se préoccupât assez peu de dire la vérité, c'est ce que

1. De son opuscule *Luther pour le rationaliste et pour le catholique* (N. d. T.).

2. En réalité, je ne me suis pas servi du mot de « mensonge. » A la p. XXX de la première édition, je posais cette question : « Si Harnack savait que l'expression *Splendida vitia* ne se trouve pas dans Augustin, pourquoi l'a-t-il donnée comme d'Augustin ? » Cette question comporte deux réponses également possibles : « Ou Harnack le savait, et alors il manquait de loyauté, ou il ne le savait pas, et alors il manquait de critique ». Laquelle de ces deux suppositions ai-je choisie ? Ni l'une ni l'autre. Je ne décide pas, je me borne à interroger. C'est *Harnack lui-même* qui s'est décidé, et pour la première supposition ; et pour la rendre, il a choisi le mot le plus brutal, celui de *mensonge*. Donc le trait ne porte pas et se retourne contre celui qui l'a lancé.

Comment ensuite, dans la fameuse séance de Berlin, le directeur Althoff a-t-il pu se fonder sur la seule déclaration de Harnack, et en arriver à dire : « Après l'apparition de l'ouvrage de Denifle, d'un ouvrage où *il n'a pas craint d'accuser de mensonge* un homme dont la science est fière, si j'avais connu l'auteur, j'aurais tenu à rompre toutes relations avec lui. » (*Jenaische Zeitung*, n° 92 ; 20 avril 1904). La *Triersche Landeszeitung*, n° 93, du 23 avril, a du reste caractérisé d'une manière très heureuse cette sortie du directeur Althoff, ainsi que celle qu'il a faite au sujet de Spahn.

vous-même vous ne sauriez nier ; qu'après son apostasie il ait autorisé les « mensonges utiles », vous le savez fort bien aussi. et sur ce point je vous renseignerai bientôt avec plus de détails encore. Dès lors, puisque j'avais eu l'occasion de constater la faiblesse de vos procédés de critique, je vous demandais dans ma réponse si ce serait vraiment un très grand tort vous faire que d'élever « quelque doute » sur votre sincérité. Je ne vois là qu'une *atténuation* bien plutôt qu'une *aggravation* de l'accusation qu'à vous entendre j'avais déjà lancée contre vous. Et que vraiment il y avait place pour ce « léger doute », je le démontrais aussitôt par une « tricherie » de votre polémique. Je serais vraiment curieux de savoir ce que vous auriez à produire contre mes attaques et mon argumentation, de voir comment vous pourriez montrer la fausseté de mes allégations, quand je parle de la manière erronée dont vous comprenez la scolastique, et tout particulièrement saint Thomas ; pourtant je ne puis que m'en tenir à ce que j'ai dit, et il m'est impossible de rien retirer.

Depuis mon opuscule, SEEBERG, lui aussi, s'est fait entendre [1]. Mais pas un mot du fond de ma réfutation ; il se borne à parler de mon « écrit ordurier sur Luther et le luthéranisme » : je n'ai « jamais assez d'*immondices* pour *souiller* le visage et l'habit du Réformateur. » Qu'il soit donc convenu que c'est là le « rugissement du lion » ; et que pour moi, je ne suis qu'un « maître en diffamation. »

Pourtant, comment, dans sa rage aveugle, cet

1. Dans la 2. *Beilage* de la *Kreuzzeitung*, n° 157, 3 avril 1904, comme introduction à un article intitulé *Römische Friedensschalmeien : Les pipeaux romains de la paix.*

homme en courroux peut-il en arriver ainsi à se donner à lui-même un soufflet ! Dès là qu'il en vient à ce ton emporté, il s'enlève tout droit de se plaindre d'une insulte. S'il veut m'opposer qu'en tout cas moi aussi je l'ai outragé dans ma réponse, il restera toujours une immense différence ; c'est que, lui, il me couvre d'insultes ainsi que mon ouvrage sans avoir d'abord apporté de preuves contre moi, comme il était pourtant de son devoir de le faire ; son attaque est donc tout à fait *immotivée ;* au contraire, le jugement défavorable que, dans mon opuscule je porte sur l'œuvre et la méthode de Seeberg découle naturellement de la *démonstration qui le précède.* Si insulter signifie publier les indéniables côtés faibles d'un adversaire, alors oui, *moi aussi j'ai insulté,* et je compte le faire encore [1].

D'autres critiques, quoique moins aigris que Harnack et Seeberg, m'ont pourtant eux aussi bien souvent mal compris. La cause générale en est dans la *méprise* où l'on est tombé *sur le but de mon œuvre.* Ainsi, quand je parle de l'intempérance de Luther dans la boisson, *c'est simplement en passant,* comme on a déjà pu le voir dans la

1. C'est seulement pendant la correction des épreuves que j'ai eu connaissance de la réplique de Seeberg : *Die neueste Offenbarungen des Pater Denifle,* dans la *Kreuzzeitung,* n° 203, 205. Je vois que l'auteur est de ceux qui ne peuvent rien apprendre, et qui sont incorrigibles. De cette réplique, il n'y a rien à retenir, sinon cette maxime de Luther. (Voir plus bas, I, p. 220) : « Quand je voudrai me mettre à écrire, je saurai bien *me tirer d'affaire.* » Avec cette méthode, où sont les efforts pour trouver la vérité et rester dans l'objectivité des faits !

première édition, et je n'y ai jamais attaché une importance capitale; je concède très volontiers que jusqu'à un certain point, et tout particulièrement en Allemagne, cette intempérance était une faiblesse de l'époque et, qu'en partie aussi, elle venait du siècle précédent. Mais « fondateur d'une confession », soi-disant envoyé de Dieu et « son vase d'élection », Luther aurait dû s'élever contre cette faiblesse. En la partageant, il ne s'est montré, au contraire, qu'un fils de son temps. Et à l'encontre de ces titres glorieux qu'on lui a prodigués, il y a bien d'autres faits encore. Comme je l'ai montré [1], il avait un langage extraordinairement *obscène ;* il fut l'inspirateur de neuf caricatures pour la plupart tout aussi obscènes, et l'auteur des vers qui les accompagnaient; ce sur quoi *tous* les critiques ont observé un silence prudent! Ne saurions-nous de lui rien autre chose, qu'aucun homme sensé ne pourrait le regarder ni comme « un réformateur », ni comme « un homme de Dieu », ni comme rien de semblable.

Pour prévenir d'autres malentendus, il est utile d'indiquer clairement et loyalement la marche de mes recherches et la formation de mon jugement sur Luther.

1. 1re édition all., p. 778 — 804 (2e éd., p. 813-842, c'est-à-dire partie II, ch. VI, § 2)

Après en être arrivé au point dont je parle dans mon introduction (p. 47), j'ai visé avant tout *à saisir et à exposer avec le plus de vérité possible* l'opposition entre *la vraie et saine doctrine de l'Eglise avant Luther, et ce que Luther en a fait.* Voilà comment, dès le début, je me suis heurté à *l'habitude du mensonge chez Luther;* plus j'ai avancé, plus je me suis rendu compte du rôle considérable que joue cette habitude dans la manière dont il a exposé la doctrine catholique ; c'est une des clefs nécessaires pour bien comprendre Luther [1]. L'ouvrage *sur les vœux*, que j'ai lu en premier lieu, m'amena à cette conclusion, et une lecture plus approfondie de

1. Il s'agit ici de la manière dont Luther a *pratiqué* le mensonge. Au cours de mon travail, je m'étais aperçu que, dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains* (1515-1516), il s'était déjà servi du *mensonge de nécessité* pour étayer ses conceptions, puisqu'il a falsifié des passages de saint Augustin, comme je l'ai montré dans la première édition, et que je l'exposerai plus en détail dans la seconde partie de celle-ci (IIe partie, ch. IV, § 1 ; trad., t. III, p. 6 et suiv.). Mais, en 1517, Luther considérait encore, *en théorie*, le mensonge utile et nécessaire comme illicite et comme péché véniel. C'est ce qu'a montré récemment N. Paulus dans son article sur *Luther et le mensonge* (*Luther und die Lüge: Wissenschaftliche Beilage* de la *Germania*, 1904, n. 18). Puis, après son apostasie, il soutint la théorie de la légitimité du mensonge nécessaire; il le fit au plus tard à partir de 1524, comme le montre Paulus avec des preuves tirées de ses œuvres. L'on sait d'ailleurs aussi que dès 1520, « vu la malice et la perversité du pape », il estimait que pour le salut des âmes *tout* était permis, et que pour le salut de *son Eglise*, un « bon et gros mensonge » l'était également. Voir ci-dessous, partie II, ch. II, fin (t. II, p. 363).

*****

cet écrit ne fit que m'y confirmer de plus en plus. A plus d'un point de vue, c'était un grand pas de fait.

Plus que tout le reste, la polémique qui s'est élevée autour de mon ouvrage m'a convaincu que jusqu'à aujourd'hui les théologiens protestants en étaient restés aux allégations haineuses de Luther après son apostasie. Ses dires d'alors ont beau aller contre ceux d'autrefois, l'on ne tient aucun compte de cette opposition : *a priori*, ce sont ses dernières affirmations qui sont les vraies. Dès lors, ces théologiens n'ont aucune intelligence de la perfection et de l'état de perfection, pas plus que des vœux et de l'idéal catholique de la vie. Du point de vue auquel on doit se placer, selon les doctrines et les maximes anciennes, pour juger l'entrée dans l'état religieux, la profession des vœux et le prétendu « second baptême », qui n'est que *l'entière donation de soi à Dieu*, ils n'ont absolument aucune idée. Comment en serait-il autrement puisque ces notions exactes ne se trouvent pas chez leur « Réformateur? » S'il avait eu le véritable sens de ces choses, et que de fait, il *se fût complètement donné à Dieu*, il n'y aurait eu *ni Luther*, *ni luthéranisme*.

On est toujours condamné à s'entendre dire que *l'habit fait le moine*, « car autrement, pourquoi

toute cette variété d'habits religieux ? » Comme si, de ce qu'il y a une quantité d'uniformes militaires il fallait conclure que l'uniforme fait le soldat ! C'est Köhler, l'un de mes adversaires qui pourtant ont le plus de bon sens, qui fait ici la reremarque la plus étonnante [1]. Sur mon observation que dans la profession, le point capital est la donation intérieure et complète de soi-même à Dieu, il répond : « Vraiment n'y a-t-il *bien que cela?* Mais alors pourquoi un habit monastique? Pourquoi le fait de quitter volontairement cet habit est-il considéré comme une faute très grave? Ne faut-il pas plutôt se faire du monachisme une autre conception : grâce à sa vertu expiatoire. il communique censément à l'habit *le caractère d'un sacrement ; comme dans tous les autres sacrements catholiques*, ce caractère est inhérent à l'institution même, *indépendamment de toute donation personnelle !* » Ainsi, comme un sacrement, l'habit monastique agit par lui-même : *ex opere operato !* Très ingénûment, le professeur de l'université de Giessen appuie ce contre-sens et cette insulte à l'Eglise catholique sur ce fait que des laïques ont été ensevelis avec l'habit religieux [2]. Dans la

1. *Loc. cit.*, p. 208.

2. Cela suffit à caractériser l'homme. Dès lors, nous ne nous étonnons plus que Köhler parle « du caractère inexorable des vœux monastiques », et de la « contrainte » des vœux ; qu'il regarde *la pratique de certains individus* comme l'effet de la

seconde partie de ce volume, nous verrons aussi comment Köhler s'efforce d'atténuer et d'altérer les paroles de Luther pour le tirer d'affaire.

Dès lors, on comprend que l'écrit *sur les vœux* forme la meilleure introduction à mon travail. Je m'en suis expliqué plus loin [1], et j'y explique aussi le rapport qui existe entre cette première étude et la seconde partie, ce qui ne se voyait pas aussi clairement dans la première édition. Puis, dans cette seconde partie, je suis amené naturellement à étudier les attaques de Luther contre la *justification par les œuvres*, la religion des œuvres; car, au fond, chez Luther tout provient de ses calomnies ou, si l'on veut

théorie (et c'était le cas à l'époque de Luther); qu'en vertu du passage qu'il cite des *Postilles* de 1521 (p. 206), il veut faire croire que, dans la suite encore, Luther, en règle générale, a mis une distinction entre la perfection et l'état de perfection. Et il y aurait a remarquer aussi que le sens de l'expression « tendre à la perfection » lui échappe totalement. Mais cela suffit pour l'instant. Les articles de Köhler à ce sujet ont ce caractère superficiel que, çà et là, l'on trouve dans son ouvrage, du reste remarquable, sur *Luther et l'Histoire de l'Eglise* (*Luther und die Kirchengeschichte*, I.) Ainsi, à la p. 267, il recherche inutilement dans les sermons de Tauler un passage que Luther cite comme de Tauler; et il ne songe pas au petit livre de 118 pages intitulé *Théologie germanique*, que Luther avait édité comme une œuvre de Tauler, et où le passage en question se trouve, mot pour mot, *deux fois* au lieu d'une : dans le texte (édition Pfeiffer, 1855, p. 30), et dans l'index (p. XXVIII). C'est avec la même légèreté qu'à la p. 247, il parle du purgatoire et de l'enfer ; à la p. 227, de l'expression « thomiste », qui, pour Luther, serait un « nom collectif » pour désigner ceux qui s'écartent de l'Evangile, etc.

1. Seconde partie, début (t. II, p. 237).

mieux, de sa fausse conception sur ce point.

Dans cet ouvrage on ne trouvera donc pas une *Vie* de Luther ; je ne suis pas un biographe de Luther : contre tant d'affirmations en sens contraire, je tiens à le répéter catégoriquement et une fois pour toutes. D'ailleurs il ne serait pas encore *possible* d'écrire cette *Vie*. Jusqu'à nos jours, ça été surtout sur les affirmations postérieures de Luther qu'a été échafaudée son histoire d'avant sa chute. Avant tout, il y aurait à faire la critique de ces affirmations : or, l'on ne peut encore au juste déterminer la part des matériaux inutiles qu'elles renferment. Dans la première édition, j'ai déjà rappelé à plusieurs reprises que la vie de Luther dans le cloître, telle qu'il l'a décrite plus tard, que ses confidences sur ses vœux, ses pénitences, la cause de sa sortie de l'Eglise, etc., que tout cela appartient en grande partie au royaume des faibles. Mais la preuve n'en va pas d'elle-même ; elle demande qu'on examine les affirmations de Luther et qu'on les compare avec l'histoire de l'époque précédente, ce qui exige de longues recherches. Je crois donner ici d'heureux aperçus sur ce point.

Les exposés erronés, les appréciations fausses des *théologiens* et des historiens protestants demandent aussi de *longues discussions*, qui interrompent le fil de la démonstration. Il se peut que les profanes

trouvent ces discussions désagréables et inutiles; mais dans un ouvrage scientifique il est impossible de les omettre. C'est très peu de chose, extrêmement peu de chose que par exemple nous apportent sur ces matières les deux *histoires des dogmes* de Harnack et de Seeberg, quoique ces deux auteurs ne laissent pas de se poser en hommes éminemment compétents, et de siéger en juges pour décider de tout ce qui touche à ces questions.

Rien n'a été plus loin de ma pensée que l'intention présomptueuse de traiter *tout* ce qui a une relation quelconque avec le développement du protestantisme, ni de produire *tous* les témoignages catholiques antérieurs ou tous les documents qui, dans les œuvres de Luther, se rapportent à mon objet : combien de volumes, alors, ne devrais-je pas écrire! On a dit que je ne suis qu'un scolastique, mais non un historien. A cela je réponds que dans le premier volume, pour pouvoir suivre Luther, je dois naturellement me comporter le plus souvent en théologien : l'historien doit s'y tenir à l'arrière-plan. J'ai montré que Luther n'avait pas exposé fidèlement la doctrine antérieure de l'Eglise ; les théologiens protestants en ont éprouvé de la stupéfaction : c'était une terre inconnue qui se découvrait à eux[1].

1. On le voit notamment par les répliques de Harnack, de Seeberg et de Köhler, et par la récente publication de Baumann : *Denifles*

Puis, ils se sont mis à dire que Denifle parlait d'*un* seul courant antérieur, mais qu'il y en avait d'autres encore. Assurément il y en avait d'autres : par exemple, pour ne parler que du contenu de la première partie, il y avait la pratique des *religieux mauvais, simples ou ignorants*. Mais ce point mis à part, Luther après son apostasie, dans l'exposé qu'il fait de la doctrine de l'Eglise, n'est pas seulement en contradiction avec cette doctrine elle-même, il l'est encore avec la conception qu'il s'en faisait précédemment, et qui pourtant n'avait pas dû changer en si peu d'années. Or cela même, ceux qui s'occupent de Luther ne l'avaient pour ainsi dire pas remarqué jusqu'ici.

On a dit aussi que dans mon ouvrage Luther n'est pas placé dans son cadre historique. Cela, je le nie absolument. J'ai placé Luther dans le cadre où il devait l'être dans ce volume, le cadre de la théologie contemporaine et antérieure, le cadre des institutions de son ordre. L'étude

Luther und Lutherthum vom allgemein-wissenschaftlichen Standpunkt aus (Langensalza, 1904). Comme je l'ai fait dans la première édition, je terminerai le premier volume de celle-ci par quelques remarques sur la connaissance que Harnack a de saint Thomas, et j'étendrai ces remarques aux productions de Baumann, de Seeberg et autres, sur le même sujet. Pour la fin de ce volume je réserve aussi plusieurs discussions que le lecteur espérait peut-être trouver dans cette première partie (IIe partie, ch. VII ; éd. all., p. 866 et suiv.).

d'autres problèmes ultérieurs appartient au second volume où je traiterai des *commencements du luthéranisme* ; cette étude n'entre pas dans l'objet du premier. Pour le même motif, je n'avais pas davantage à y dire que Luther était richement doué. Que Luther ait eu une riche nature, c'est ce que, moi aussi, je reconnais, et que je sais apprécier comme il convient.

Il y a un cas où l'on perd vraiment le droit d'être pris au sérieux par les hommes de science, c'est celui du professeur HAUSRATH, de l'*union protestante*[1], avec son prologue à la biographie de Luther[2], prologue belliqueux et vraiment malheureux : à un livre qui a pour objet principal l'évolution intérieure de Luther, il demande de s'occuper de la poursuite des hérétiques par l'inquisition ; il me blâme d'avoir passé sous silence le zèle des religieux de mon ordre « à livrer les gens au bras séculier, à les noyer, à les brûler, à leur arracher la langue, à les marquer d'un fer rouge, à les faire s'agenouiller sur les cendres brûlantes de leurs bibles ! »

1. Le *Protestantenverein*, fondé à Francfort en 1863. En 1909, il a tenu à Brème son vingt-quatrième Congrès. Ses idées sont celles du protestantisme libéral : il combat les protestants orthodoxes. Voir Wetzer-Welte, *Kirchenlexicon*, 2e éd., X (1897), 517-518 ; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., XVI (1905), 127-135 ; M. Buchberger, *Kirchliches Handlexicon*, 39e livraison (1909), 1608-1609. (N. d. T.)

2. P. XIV.

C'est déjà une assez belle récompense que d'avoir excité catholiques et protestants à continuer le sillon dans le sens que j'ai indiqué, de les avoir poussés à tourner leur attention, avec un nouveau zèle et un regard plus clairvoyant, vers les questions que j'ai posées. *Il y aurait encore tant à faire à ce sujet.*

Cette seconde édition ressemble en substance à la première. Mais à la place des notes critiques sur l'édition de Weimar, dont j'ai parlé ci-dessus, on trouvera ici un chapitre sur les idées que Luther avait sur l'état religieux pendant sa vie monastique. Les brèves indications de la première édition sur les pénitences de Luther sont devenues un long chapitre. En outre, j'ai mieux groupé les questions qui avaient de l'affinité entre elles ; j'ai accru le nombre des documents et des indications ; j'ai supprimé le superflu, développé le reste, amélioré des points de détail, sans pourtant nuire à l'ensemble ; au contraire, dans les parties nouvelles de cette édition, Luther se montre encore plus condamnable que dans les parties correspondantes de la première.

Pour terminer, je remercie tous ceux de mes amis, et ils sont nombreux, qui m'ont encouragé, et aidé de leurs prières, de leurs paroles et de

leurs renseignements. Je peux leur assurer que je resterai toujours à mon poste, tant que Dieu me donnera force et santé.

P. Henri Denifle, O. P

Rome, le 30 avril 1904.

ABRÉVIATIONS [1]

Epître aux Romains, ou *Commentaire sur l'épître aux Ro-*
nains signifie le *Commentarius* D. M. Lutheri *in epistolam*
Pauli ad Romanos ex autographo descriptus. Cod. Palat. lat.
826, de la Bibliothèque du Vatican. Ce travail important
st de l'année 1515-1516. M. Ficker, professeur à Stras-
bourg, qui en a parlé le premier, doit le publier dans l'édi-
ion de Weimar, comme on l'y a annoncé à maintes
eprises [2].

Le *Cod. Pat. lat. 1825* renferme les *Commentaires* de Luther
ur l'Epître à Tite (1516), *aux Hébreux* (1517), et *sur la pre-*

1. Avant cette liste d'abréviations, l'édition allemande a une
page d'*additions et corrections*. Nous les avons mises en leur lieu
u cours de l'ouvrage avec la mention : « Note tirée de l'*Erra-*
um » (N. d. T.).

2. Cette publication a paru en 1908 : *Anfänge reformatorischer*
Bibelauslegung, herausgegeben von Johannes Ficker. — *Erster Band :*
Luthers Vorlesung über den Romerbrief 1515-1516. (Leipzig, 1908).
Ce n'est qu'une édition préliminaire, que Ficker a voulu donner
avant l'édition définitive, qui paraîtra dans l'édition de Weimar :
voir *Préface*, p. XIII et suiv.

Dans les notes de notre traduction, nous mettons les renvois à
cette publication à côté de ceux de Denifle au manuscrit du Va-
tican, et nous donnons le texte de Ficker au lieu du texte de ce
manuscrit. Du reste, la copie dont Denifle s'était servi avait été
faite avec soin (Ficker, I, p. XXVIII, XL) ; aussi, entre le texte de
Ficker et celui de Denifle, il n'y a d'ordinaire que des divergences
sans importance (N. d. T.).

mière Epître de S. Jean (1527), etc. Dans le cours de cet ouvrage, l'on indique toujours la partie dont il s'agit.

WEIM. signifie l'édition de Weimar, édition critique des œuvres de Luther, publiée à Weimar (1883-1903). Elle va jusqu'en 1529, mais des volumes intermédiaires ne sont pas encore publiés. Jusqu'à présent ont paru les tomes 1-9 ; 11-16 ; 19, 20 ; 23-25 ; 27, 28 [1].

ERL. signifie l'édition des œuvres allemandes de Luther publiées à Erlangen, et qui comprend 67 volumes. Je cite les vol. 1 à 15 dans la seconde édition. Lorsque par exception je le fais aussi pour les tomes suivants, j'ai toujours soin de le noter [2].

Souvent l'on compte aussi comme de l'édition d'Erlangen les 28 petits volumes d'*Opera exegetica latina*, le *Commentarius in epist. ad Galatas* (éd. Irmischer) en 3 petits volumes et les petits volumes d'*Opera varii argumenti*.

DE WETTE = *Dr Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken mit Supplement von* SEIDEMANN, six volumes (1825-1856).

ENDERS = *Dr Martin Luthers Briefwechsel*, éd. Erlangen-Francfort-Calw (1884-1903). Jusqu'à présent elle contient dix volumes qui vont jusqu'au 17 juillet 1536. Pour les années suivantes, l'on doit se servir de De Wette, qui du reste est le seul à donner les lettres allemandes.

[*D'ordinaire, Denifle ne donne pas la date des ouvrages de Luther auxquels il renvoie. Autant qu'il nous a été possible, nous avons ajouté ces dates*].

Les titres des autres ouvrages seront donnés dans les notes.

1. Depuis lors, d'autres volumes ont paru. Il en est de même de la publication des lettres de Luther (N. d. T.).

2. Le traducteur avait à sa disposition la première édition et les quinze premiers volumes de la seconde.

INTRODUCTION

Depuis longtemps, à côté de mes travaux sur l'Université de Paris et sur la désolation des églises et des monastères de France pendant la guerre de Cent Ans, je poursuivais des recherches sur la décadence du clergé séculier et du clergé régulier au XVe siècle. Dans ces recherches, comme dans toutes celles que j'avais faites précédemment, rien n'était plus loin de ma pensée que Luther et le luthéranisme. Sans idée préconçue, je m'intéressais uniquement à l'étude des deux tendances qui, du moins en France et en Allemagne, se manifestaient depuis le XIVe siècle : la tendance vers la décadence et la ruine, dans une grande partie du clergé séculier et du régulier, et, en sens opposé, le courant de relèvement moral et de rénovation. C'est vers la première de ces tendances que mon attention se tournait de préférence. Par ces études, je ne faisais que reprendre des recherches, commencées il y a envi-

ron vingt-cinq ans, sur la réforme de l'ordre dominicain au xve siècle.

Plus je suivais dans sa marche le courant de la décadence, plus j'étais porté à me demander quel en était le véritable caractère, ce qui le distinguait avant tout. Une fois que j'eus trouvé les éléments communs aux deux directions, la réponse fut facile. Les deux courants, celui de la décadence et celui du relèvement, procèdent de notre nature, c'est-à-dire de la partie inférieure et de la partie supérieure dont saint Paul décrit les luttes dans son épître aux Romains. En effet, cette lutte ne se déchaîne pas seulement dans chaque individu, elle apparaît aussi dans l'humanité tout entière.

La caractéristique de la décadence était le laisser aller, l'horreur de tout effort et cet aveu traduit dans la pratique de la vie : « Je ne puis pas résister. » La loi était regardée comme un fardeau et un obstacle ; par dessus tout, le précepte « Tu ne convoiteras pas » paraissait absolument impraticable, et l'on se conduisait en conséquence. Ces principes étaient plutôt traduits en pratique que formulés en théorie. Malgré les vœux prononcés, malgré la fidélité jurée à Dieu et à son Eglise, celui qui était dans ce courant obéissait sans résistance à sa nature corrompue, surtout pour ce qui touchait au précepte dont je viens de parler. Pourtant, ces désordres ne se produisaient pas en vertu d'un principe ; ils ne venaient pas de la

résistance à la doctrine du Christ et de l'Eglise ; il n'y avait pas là de théorie, comme chez les Frères du libre Esprit[1], mais de la faiblesse, provenant à la fois de la négligence à repousser les occasions dangereuses, d'un manque de christianisme pratique, et de la force d'une habitude devenue une seconde nature. Quelques-uns se relevaient, mais souvent aussi, ils retombaient. Dans ce camp, les mots de victoire et d'empire sur soi-même, de discipline, n'avaient presque pas de sens. Au XVe siècle, comme du reste auparavant déjà, des corps religieux plus ou moins considérables, la partie la plus nombreuse de beaucoup de diocèses, et, ce qui n'était pas rare, leurs pasteurs y compris, offraient les caractères que nous venons de décrire[2].

1. Hérétiques du moyen âge. Leur doctrine aboutissait à une sorte de quiétisme optimiste venant de l'idée que nous sommes une partie de Dieu, et que dès lors nous pouvons tout nous permettre. Ainsi cette doctrine peut se résumer en deux points : panthéisme et immoralité. Elle se distingue de celle de Luther qui est inspirée par une idée pessimiste, manichéenne : l'idée de la corruption intégrale de l'homme par la chute originelle.

Sur les *Frères du libre Esprit*, le lecteur français peut consulter le *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant et Mangenot ; article *Béguards*, par Vernet ; et H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIVe *siècle*, (1899) (ouvrage panthéiste) (N. d. T.)

2. Un exposé détaillé en sera donné en son lieu, dans le second volume [Le P. Weiss a conçu autrement ce t. II]. Sur les diocèses rhénans dans la première moitié du XIVe siècle, cf. pour l'instant SAUERLAND, *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vat. archiv.* (Bonn, 1902), t. I, p. XVI-XIX. Voir aussi LANDMANN, *Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters* (1900), p. 193 et suiv

L'autre courant, celui qui correspond à la partie supérieure de l'homme, comprenait les membres du clergé séculier et du régulier qui, fidèles à leur vocation, vivaient dans l'imitation du Christ ; ils soupiraient après une réforme de la chrétienté ; par leurs paroles, par leurs écrits et par leurs exemples, ils cherchaient, et parfois avec une grande énergie, à en arrêter la ruine. Ils y réussirent assez bien en quelques endroits, mais dans l'ensemble ils échouèrent. Au contraire, je voyais le torrent auquel ils avaient voulu s'opposer continuer sa marche sans entraves, et souvent même s'élargir, si bien que plus d'une fois je me demandais : « Le mal peut-il encore aller plus loin ? Quand donc en verrai-je la fin ? » Et, pourtant, je devais convenir que, dans l'état où elle se présentait à moi, la décadence n'était pas complète, et qu'elle pouvait s'accentuer encore. Quand tout est renversé, que toute digue, toute entrave est rompue, que la conscience est à tel point endormie que le mal n'est plus reconnu comme mal mais qu'on l'exalte comme un bien, c'est alors seulement que nous rencontrons le dernier terme de l'évolution, c'est alors que toute espérance de relèvement et de réforme a disparu.

Or, au xve siècle, le désordre n'en était pas encore là. Extérieurement, le mauvais prêtre, le mauvais religieux restaient soumis à l'autorité de l'Eglise : il n'était pas question de rejeter le principe même de

cette autorité. Si à plusieurs reprises, et notamment encore au commencement du XVIe siècle, la France s'était soulevée contre le pape, c'était moins pour se libérer de la suprême autorité pontificale que pour arriver à retrouver dans cette autorité un caractère spirituel. D'ailleurs mes recherches ne se tournaient pas vers la politique des différents Etats. Le mauvais prêtre, le mauvais religieux de cette époque avait beau cesser de dire la sainte messe, ou la dire sans attention ou dans des dispositions mauvaises, il n'allait pas jusqu'à la rejeter ; cette idée ne lui venait pas à l'esprit, quelque indigne d'ailleurs que fût sa conduite à l'égard de la messe. S'il ne disait pas son bréviaire, du moins avait-il conscience d'ordinaire que par là, il péchait gravement contre une obligation stricte. S'il avait une ou plusieurs concubines, si dans son testament ou par d'autres moyens il se préoccupait d'elles et de leurs enfants, du moins assez souvent des remords de conscience s'élevaient-ils en lui ; car il savait que le vœu juré à Dieu n'est pas une imposture du démon, et que la violation en est au contraire un sacrilège.

D'un assez grand nombre de ces prêtres et de ces religieux, on lit qu'ils se ressaisirent et qu'ils rompirent leurs liens ; bien plus souvent, du reste, l'occasion prochaine les faisait retomber. L'un de ces malheureux prêtres écrivait à son frère, qui était moine : « Dans ma conscience règne une lutte permanente ; souvent,

je prends la résolution de me convertir ; mais quand je rentre chez moi et que je suis accueilli par une femme et des enfants, alors mon amour pour eux l'emporte en moi sur l'amour de Dieu et il me devient impossible de me vaincre [1] ». Mais là où sont les remords de conscience, on peut toujours espérer ; une amélioration n'était donc pas absolument impossible. Si dans cet état, l'un de ces hommes se confessait, la confession ne lui servait certainement de rien, tant qu'il n'était pas sérieusement décidé à se défaire de ses liens criminels et à en fuir l'occasion ; mais il savait pourtant que c'était lui qui était le coupable, et il ne se tournait pas contre la confession. Il ne considérait pas son état comme une manière d'honorer Dieu, mais bien comme une vie de péché, devant Dieu et devant les hommes. S'il accomplissait peu ou point de bonnes œuvres, ce n'était pas par principe, parce que, d'après lui, elles étaient inutiles au salut ; c'était par faiblesse, par habitude et par insouciance ; la vraie raison en était toujours sa nature corrompue, qu'il avait laissée libre de tout frein. Des maux pires encore que ceux-là, c'étaient le mauvais exemple, la chasse aux bénéfices et la négligence du ministère des âmes et de leur instruction religieuse.

Pourtant, cette situation, rien moins qu'édifiante,

1. Dans le Cod. lat. Mon. 3332, fol. 1. Voir Riezler, *Geschichte Bayerns*, III, 844. On le trouve aussi dans le prologue du *Lavacrum conscientiæ*. (La fin de cette note est tirée de l'*Erratum* : N. d. T.).

assurément, n'était pas le comble du mal puisqu'elle n'était pas désespérée. A l'époque même, l'on ne croyait pas tout perdu. En effet, pourquoi cette demande universelle d'une réforme, même de la part des mauvais prêtres et des mauvais religieux, si l'on eût estimé cette réforme impossible[1] ? Et, de fait, à partir du commencement du xve siècle, les congrégations religieuses nouvellement fondées, ainsi que les membres des ordres anciens et quelques évêques, sauvèrent du courant dévastateur et remirent en paix avec Dieu et avec leur conscience plusieurs de ceux qui étaient tombés, et même des communautés entières.

Toutefois, le courant mauvais n'en fut pas arrêté, car, comme nous l'avons déjà dit, ce qu'il perdait d'un côté, il le regagnait de l'autre. C'est le spectacle que nous offre la fin du xve siècle et le commencement du xvie. Les satires des humanistes italiens et allemands sur le clergé dégénéré de leur époque, firent plus de mal que de bien ; elles ne contribuèrent aucunement à la réforme, car, par leur conduite, presque tous les auteurs de ces satires étaient plus encore que les autres du mauvais côté. Pourtant plusieurs humanistes français tels que Guy Jouvenneaux, Charles Fernand, Jean Raulin, se comportèrent autrement ; non moins que les précédents, ils se sont lamentés et ils ont écrit sur la décadence de leur siècle, mais il n'est pas rare

1. Cf. Joh. Nider, *De reformatione religiorum liber* (Parisiis, Jean Petit, 1512), II, 9, fol. 53.

de les voir choisir un nouveau genre de vie, la vie religieuse ; dans ce nouvel état, devenus eux-mêmes des hommes nouveaux, ils eurent une heureuse influence sur les membres de leur ordre, et sur leurs contemporains.

Dans les vingt premières années du XVIe siècle, la situation en Allemagne était si lamentable, que dans l'ouvrage intitulé *Le malheur de l'Eglise*, attribué à BERTHOLD DE CHIEMSEE, on trouve ces phrases désolées : « Toute notre inclination tend à la vanité ; quelle que soit l'idée qui nous vienne à l'esprit, si mauvaise soit-elle, on peut oser la réaliser sans crainte [1]. » L'auteur gémit sur l'Eglise d'Allemagne, défigurée dans ses membres, sur la perversion du clergé et du peuple ; il craint un châtiment divin [2]. Par là, il ne veut pas dire sans doute que tout ce qu'il voyait autour de lui était mauvais. D'autres observateurs de l'époque, tels que GEILER DE KAISERSBERG [3] et WHIMPFELING [4] trouvaient en Allemagne la part du bien, de même que GERSON en France un siècle auparavant [5]. A côté de beaucoup de mal, mal qu'ils ont courageusement mis à nu, ils

1. *Onus ecclesiæ*, c. 40, n. 2 : « Tota nostra inclinatio ad vanitatem tendit; quidquid mali unicuique in mentem venerit, hoc impune perpetrare audet. »

2. *Ibid.*, n. 1 et 3.

3. Cf. L. DACHEUX, *Un réformateur catholique à la fin du* XVe *siècle, Jean Geiler de Kaisersberg* (1876), p. 141 et suiv.

4. *Diatriba Jacobi* WIMPHELINGII *Seletstatini*, (Hagenaw, 1514), c. II, fol. 9b ; RIEGGER, *Amœnitates literariæ* (Fribourg, 1775), p. 280-281, 364.

5. *Opp.* GERSON., Antwerpiæ, 1706, II, 632, 634.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

voyaient nombre d'heureuses exceptions dans le clergé et dans le peuple de quelques diocèses [1] ; même à l'époque la plus sombre, des témoins oculaires impartiaux signalent la présence persistante du bien [2]. Mais le courant du mal était impétueux, et le livre que je viens de citer en fait une sombre peinture. Les membres du clergé qui suivaient ce courant avaient souvent perdu toute conscience de leur état, de leurs devoirs et de leur mission ; ils n'avaient ni ascétisme, ni discipline morale, ni vie intérieure en un mot, et l'on pouvait tout redouter à leur endroit.

En 1516, un an et demi avant la querelle des indulgences, et par conséquent à une époque où il n'avait aucunement l'idée de se détacher de l'Eglise, Luther écrivait au sujet des prêtres et des religieux d'Allemagne (ses vues pessimistes, il est vrai, le poussaient sans doute à généraliser et à exagérer) : « S'il n'y avait plus de contrainte, et que chacun fût laissé

1. Un tableau d'ensemble du bien et du mal à la fin du moyen âge a été donné par L. Pastor, dans la *Geschichte des deutschen Volkes* de Janssen, I, 17e et 18e éditions (1897), p. 674-754.

2. Ainsi par ex., le grave augustin Barthélemy d'Usingen s'élevait à Erfurt contre les calomnies des prédicants sur nombre de bons prêtres séculiers et de pieuses religieuses qui vivaient alors dans cette ville : « Ecce quot sunt honesti viri sacerdotes per ambo hujus oppidi collegia ecclesiastica, quot denique per parochias et cœnobia, quos nebulones isti pessimi pessime diffamant, nugacissime conspurcant. Taceo virgines vestales, quas moniales vocamus, quæ omnes virulentiæ et petulantiæ censurœque linguarum istorum subjici cernuntur. » Libellus F. Barthol. de Usingen, *De merito bonorum operum*. Erphurdiæ, 1525, fol. J*b*. cf. Paulus, *Der Augustiner Barthol. von Usingen*, p. 58.

libre d'être fidèle aux jeûnes, aux prières, aux devoirs religieux et au culte divin, si tout cela était abandonné à la conscience de chacun, et que seul l'amour de Dieu dût décider, je crois qu'en une année presque toutes les églises seraient vides et les autels abandonnés... S'il paraissait un décret d'après lequel aucun prêtre, à moins de le vouloir librement, ne serait tenu de vivre sans femme, de porter la tonsure et l'habit ecclésiastique, de réciter les heures canoniales, combien crois-tu qu'il s'en trouverait à choisir le genre de vie où ils sont présentement ?... Ce n'est que par contrainte qu'ils restent dans leur service ; ils cherchent leur liberté quand leur chair la désire. Je crains que nous ne soyons tous en voie d'aller à la ruine [1]. »

Quatre ou cinq ans après, pour une grande partie de ces prêtres ce pronostic se réalisait. A partir de 1520, le courant mauvais commence, du moins en Allemagne, à se diviser en deux branches : l'une garde encore complètement les caractères de la décadence du xve siècle, l'autre, beaucoup plus forte, ressemble plus à un cloaque et à un marais qu'à un cours d'eau, et elle présente une physionomie nouvelle, très particulière. A partir de ce moment, on rencontre à chaque pas des bandes de moines et de religieuses échappés de leurs couvents, des bandes de prêtres apostats ; comme

1. *Epître aux Romains*, fol. 276 *b*. — Luthers *Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516*, éd. J. Ficker (Leipzig, 1908), t. II, p. 320.

sur un mot d'ordre, ce monde a jeté par-dessus bord tout ce qui, jusqu'alors, était sacré pour le chrétien et pour eux-mêmes : ils ont manqué à la foi jurée à Dieu et à son Eglise, ils ont abandonné les cloîtres, les églises et les autels. A qui mieux mieux, ils méprisent l'Eglise leur mère, la messe, le bréviaire, le confessionnal, les jeûnes, bref, toutes les institutions de l'Eglise. Dans leurs prédications, leurs satires, leurs pamphlets, ils livrent à la risée publique les moines et les prêtres restés fidèles ; ils les assaillent dans les rues et jusque dans les églises. Dans leurs discours et dans leurs écrits, ils traitent le pape d'antechrist, les évêques et les autres ministres de l'Eglise de suppôts du diable, Les vœux qu'ils ont solennellement prononcés devant Dieu ne sont plus pour eux qu'un reniement du Christ, une tromperie diabolique, contraire à l'Evangile ; en conséquence, ils taxent d'apostasie les religieux restés fidèles à Dieu [1]. Le concubinage des prêtres et des religieux n'est plus pour eux un concubinage, mais un mariage valide devant Dieu, puisque la nature exige que l'homme et la femme vivent ensemble. *Mariage* des prêtres, *mariage* des moines étaient les mots magiques qui leur permettaient de continuer un concubinage odieux à tous, et surtout au peuple. *Mariage* sonne mieux que concubinage, et ils avaient fort à cœur que ces unions

1. Weim., VIII, 604 (1522).

« ne fussent une occasion ni de scandale, ni de danger, mais qu'au contraire, le monde les trouvât louables et honorables » [1]. Leur maxime suprême était qu'on ne saurait résister aux exigences de la nature, et qu'il faut les satisfaire. Non seulement on met tout cela en pratique, ce que faisaient déjà les concubinaires du siècle précédent, et ce qui se faisait encore dans le groupe mauvais, resté catholique [2], mais on en arrive même à le prêcher, à le convertir en doctrine.

« Scandale par-ci, scandale par-là, dit-on maintenant, la nécessité ne connaît pas de loi et ne peut scandaliser » [3]. « Faire le vœu de chasteté c'est dire que l'on n'est pas homme » écrit Luther à l'un de ces prêtres, pour l'engager à briser ses vœux : « Allons, du courage et en avant ; ayons toujours Dieu en vue, et une foi droite ; tournons le dos au monde, à ses cris, à ses mépris, à tout son tapage ; ne nous préoccupons ni d'entendre, ni de voir comment derrière nous s'écroulent Sodome et Gomorrhe, ni l'endroit où elles se trouvent [4] ». Sodome, ce n'est pas eux, mais ceux qui se scandalisent de les voir enfreindre leurs vœux. Ils ne reculent pas devant le blasphème d'appli-

1. Weim., XII, 242 (1523).
2. L'original porte simplement : « Ou comme dans l'autre groupe. » Il nous semble évident que Denifle veut parler de ce groupe catholique « qui gardait encore complètement les caractères de la décadence du xve siècle. » Ci-dessus, p. 10. (N. d. T.).
3. Weim., XI, 400 (1523).
4. Weim., XII, 243 et suiv.

quer à la rupture du vœu de chasteté les paroles de l'apôtre [1] : « Ne reçois pas la grâce de Dieu en vain, » car il dit : [2] « Au temps favorable je t'ai exaucé, au jour du salut je t'ai porté secours. Voici maintenant le temps favorable, voici le jour du salut [3]. » « Il n'y a qu'un court moment de honte à passer ; ensuite viendront les belles années pleines d'honneur. Que le Christ te donne sa grâce afin que, par son Esprit, ces paroles deviennent vie et force dans ton cœur [4] » ; ce qui veut dire : « Afin que ces paroles te poussent à rompre tes vœux. » Ces exhortations et ces doctrines ne sont pas d'un concubinaire de l'ancienne école ; malgré leur mauvaise conduite, ceux-là n'allaient pas aussi loin ; elles respirent plutôt les doctrines des Frères du libre Esprit ; ce sont ces doctrines que s'approprièrent ces prêtres et ces moines, après leur chute si profonde à partir de 1520. Pour ces hommes, le fait accompli avait la valeur d'une dispense de tous les vœux et de toutes les promesses faites devant Dieu. « On trouve plus d'un curé pieux, nous dit-on dans ce milieu, à qui il n'y a pas un reproche à faire, sinon qu'il est faible et qu'il a succombé avec une femme ;

1. II Cor., 6, 1, 2
2 Is., 49, 8.
3. Weim., XII, 244 (1523).
4. De Wette, II, 640 (27 mars 1525). — Le même Luther disait avec mépris, quelques années auparavant : « Les insensés disent par manière de proverbe : Ce n'est qu'une mauvaise heure à passer. » (Nebulones proverbio dicunt : es ist umb eine bose stund zu tun). Weim., VI, 120, 2 (1520).

lui et elle souhaitent du fond de leur cœur de rester toujours ensemble, dans une union légitime et fidèle : leur grand désir est de pouvoir le faire en toute conscience, dussent-ils en retirer du déshonneur aux yeux du monde. Ces deux personnes sont certainement mariées devant Dieu. Leur conscience une fois tranquillisée, le curé n'a qu'à prendre cette femme comme épouse légitime, à la garder avec lui et à vivre comme un honnête homme, que le pape le veuille ou non, et que ce soit tant qu'on voudra contre l'autorité spirituelle et charnelle [1]. Dès que quelqu'un est entré dans l'état du mariage contre la loi du pape, on n'a plus à se préoccuper de cette loi, elle ne compte plus ; car le commandement de Dieu, qui défend de séparer l'homme de la femme, l'emporte de beaucoup sur la loi du pape. Le Christ nous a libérés de toutes les lois quand elles sont contraires au précepte divin [2]. »

C'est là la philosophie de la chair, qui ne se met pas en peine des sophismes. « Complète émancipation de la chair » : voilà la devise de ce nouveau groupe. Nous sommes arrivés au point le plus intense du mal dans la partie du clergé en décadence. Pareil à un torrent, le mal s'est déchargé du XVe siècle dans le XVIe,

1. Geistlich : *spirituel ;* fleischlich : *charnel.* Evidemment, on attendrait weltlich : *temporel.* Mais on connaît le penchant de Luther à faire de ces gros jeux de mots qui en général plaisent tant au peuple. (N. d. T.)
2. Weim., VI, 442-443 (1520).

et il s'est écoulé avec surabondance dans ce bras devenu un véritable bourbier.

De fait, peut-on aller plus loin que le moine qui, en 1522, disait du haut de la chaire : « De même qu'il n'est pas en mon pouvoir de ne pas être homme, ainsi il ne dépend pas de moi de vivre sans femme[1]. » Autrefois, en face de l'autel, ce moine avait prononcé solennellement le vœu de continence ; « mais », ajoute-t-il dans le même sermon[2] « aucun vœu de moine n'est valable devant Dieu ;... prêtres, religieux et religieuses doivent même abandonner leurs vœux quand ils se sentent capables de féconder et de multiplier des créatures de Dieu. » Et alors, comme il le dit à plusieurs reprises, ils passent de l'état d'impudicité à celui de chasteté. Malgré les vœux autrefois prononcés, on en vint donc à considérer comme une œuvre agréable à Dieu le mariage des prêtres et des moines. Le scandale pouvait-il aller plus loin ? Dès lors, combien plus avantageusement que ces prêtres et ces religieux se présente à nous le concubinaire du xve siècle, qu'il y a un instant, nous entendions déplorer et gémir de préférer l'amour des créatures à l'amour de Dieu ! A présent, pour contenter les instincts sensuels, on exalte précisément comme une preuve d'amour de

1. Erl., 20, 58 ; Weim., X, P. II, p. 276, 14. (Sermon sur le mariage, 1522). Lorsque Denifle a composé son ouvrage, ce sermon n'avait pas encore été publié dans l'édition de Weimar. Il s'y trouve maintenant au T. X, P. II (1907), p. 267-304. (N. d. T.).
2. *Ibid.*, p. 59 ; Weim., X, P. II, p. 277, 20.

Dieu, la rupture de la fidélité qu'on lui a jurée.

Une multitude de religieux rejettent tout frein et toute retenue ; leur mot d'ordre est « liberté absolue ». Rien n'est plus loin de leur pensée que la mortification. « Pour réfréner leur chair et leur fièvre de péché, dit WERSTEMIUS, ils confient leur corps aux femmes[1]. » Le vœu de chasteté leur semblait non seulement un joug impossible à porter, mais un piège de Satan. « Qui jure la chasteté est comme qui jurerait l'adultère ou autres actions défendues par Dieu[2] », disait-on. « Le corps réclame la femme et a besoin d'elle[3]. » « La chasteté n'est pas en notre pouvoir. Tous, nous sommes faits pour le mariage ; Dieu ne veut pas que quelqu'un reste seul[4]. » Et c'est dans un *catéchisme* « pour les enfants et les simples » qu'ils écrivent : « Le sixième commandement condamne tout vœu de chasteté par lequel on renonce au mariage ; il permet, il prescrit même à toutes les pauvres consciences prisonnières qui ont été trompées par des vœux faits dans un cloître, de sortir de leur état d'impudicité pour entrer dans celui du mariage[5]. » Pour les réformateurs,

1. Joannis WERSTEMII Dalemensis... *De Purgatorio et aliis quibusdam axiomatis Disputatio longeelegantissima.* Coloniæ, 1528, fol. Diijb : « Isti ut rectius expeditiusque serviant Evangelio, ut toti sint in spiritu, carnem suam domandam committunt mulierculis. »
2. Weim., XII, 342 (1523).
3. De Wette, II, 639 (1525).
4. De Wette, II, 637-638 (1525).
5. Erl., 21, 71 (1529).

cet état d'impudicité, c'était l'état religieux. Ainsi donc : « Courage, et vite ; sortez d'un état vicieux et antichrétien pour passer à l'état béni du mariage ; alors Dieu se montrera favorable [1]. »

Comment en arrivèrent-ils à d'aussi monstrueuses doctrines ? Ne les avaient-ils pas toujours professées ? Oh ! certes non. Mais celui qui avait appartenu déjà au courant de la décadence pratique (et c'est de ce courant que venait le *groupe principal* de la nouvelle direction et du nouvel enseignement), celui-là avait déjà derrière lui un excellent noviciat ; encore une enjambée plus ou moins grande, et il était dans l'autre bras du torrent, je veux dire dans le marécage de la complète immoralité : « Ceux qui appartiennent à cette clique », écrivait en 1524 le vaillant franciscain Augustin D'ALFELD, « s'enivrent soir et matin, boivent volontiers le reste de la journée, et se roulent dans l'impureté comme des pourceaux. *Grâce à Dieu, ceux qui avaient les mœurs de cette racaille et qui vivaient parmi nous, ont presque tous déserté les chapitres et les couvents* [2]. » Le cistercien Wolfgang MAYER écrivait peu après : « Dieu a purifié son aire, il a débarrassé le froment de sa bale [3] » Pour le nouveau concubinaire comme pour l'ancien, la maxime est la même : « La concupiscence est invincible, on ne peut résister à sa nature. »

1. De Wette, II, 675 (2 juin 1525).
2. LEMMENS, *Pater Augustin von Alfred* (Freiburg, 1899), p. 72.
3. *Votorum monast. Tutor*, dans le *Cod. l. Mon.*, 2886, fol. 35 b.

Dans la nouvelle société, l'ancien concubinaire se trouvait donc aussitôt comme chez lui. Pour se débarrasser de tout, il n'avait aucun effort à faire ; car il ne lui en coûtait rien, bien au contraire, de se laisser aller désormais sans remords jusqu'au bout des penchants de sa nature corrompue. Auparavant, pour un bon nombre, c'était là déjà l'objet de leurs désirs ; pour les réaliser, ils n'attendaient qu'une occasion favorable, des précurseurs et des exemples, et ils en avaient maintenant à foison.

Pourtant, dans ce bras marécageux où règne l'endurcissement dans le vice et un christianisme dégénéré, on découvre aussi d'autres éléments, — et *c'est le second groupe* que l'on y trouve, — éléments qui autrefois étaient dans le courant de la réforme. Comment expliquer là leur présence ? Comment sont-ils entrés dans ce courant contraire, et précisément dans le bras le plus diamétralement opposé à la réforme ? Pour ces hommes il est arrivé ce qui se produit d'ordinaire : d'abord, il y eut chez eux un manque de vigilance, surtout dans les occasions dangereuses, puis un jour vint la chute. En même temps qu'ils manquaient de vigilance, ils abandonnaient peu à peu les pratiques du christianisme, négligeaient de rester en rapport avec Dieu : la prière, soit liturgique, soit privée (de la méditation, inutile de parler), devenait pour eux une torture, et la confession aussi. Et ainsi, sans force et sans appui, ils finirent, pour

employer une expression de Tauler, par s'enfoncer jusque dans les bas-fonds. Dès lors, ils n'eurent plus d'appui contre toutes les autres tentations qui les assaillaient, ni contre les doutes en matière de foi, qui affluaient dans un état d'âme aussi lamentable.

En 1515, déjà, Luther lui-même avait décrit ces conséquences : « Si un jeune homme ou une jeune fille n'ont plus de dévotion et de ferveur, disait-il, mais qu'ils se relâchent et ne pensent plus à Dieu, j'ai peine à croire qu'ils soient chastes. Car s'il est nécessaire que ce soit la chair ou l'esprit qui vive, il faut aussi que ce soit la chair ou l'esprit qui brûle. Et il n'y a pas de moyen plus sûr de vaincre le feu de la chair que la fuite et le détachement d'un cœur qui se tourne vers Dieu avec amour. Dès que l'esprit brûle, immédiatement la chair s'attiédit et se calme, et inversement [1]. » Règle d'or, digne d'un Père de l'Eglise ; voix qui retentissait des bords du courant de la rénovation, mais voix qui ne fut plus comprise des prêtres et des moines déréglés. Leur rappelait-on que pourtant, pendant dix ans, quinze ans et plus encore, ils avaient pu rester chastes, que, par conséquent, c'était leur propre faute

1. *Epître aux Romains*, fol. 93 : « Quæcumque persona juvenis non habet devotionem et igniculum ad Deum, sed libere incedit sine cura Dei, vix credo, quod sit casta. Quia cum sit necesse carnem aut spiritum vivere, necesse est etiam aut carnem aut spiritum ardere. Et nulla est potior victoria carnalis, quam fuga et aversio cordis per devotam orationem. Quia fervescente spiritu mox tepescit et frigescit caro et econtra. » (Ficker, II, 26).

si, dans le présent, ils trouvaient la chasteté impossible[1] ; les exhortait-on à se rattacher à la force toute-puissante de la prière, à demander à Dieu sa grâce, ils se mettaient à rire, et disaient : « C'est merveilleux ! Et si Dieu ne veut pas être prié à ce sujet ? Ou si on le prie et qu'il n'écoute pas[2] ? » Se donnant même des airs de graves moralistes, ils se dégageaient de l'invitation à la prière en disant : « Mais quelle plaisanterie dans des choses si graves ![3] » C'est le cas de citer un mot de Luther[4] : « On reconnait bien là le fourbe qui ne peut pas cacher ses vilenies. »

Rien d'étonnant dès lors que le feu de la concupiscence, suite du manque d'union à Dieu, leur ait donné tant de soucis : « Le feu de la volupté me dévore, s'écrie leur porte-parole, alors que c'est mon âme qui devrait être ardente. Je brûle dans l'immense incendie de ma chair indomptée, et je suis ici, oisif et paresseux, négligeant la prière[5]. » Naturellement, quelques années après, il fait des confidences encore plus honteuses, et que nous ne voulons

1. Ainsi, par ex., Barthélemy d'Usingen à son confrère apostat Jean Lang avec lequel il avait vécu dans le même monastère : « Sed quæro a te, si tibi possibilis fuit continentia carnis ad quindecim annos in monasterio, cur jam tibi impossibilis sit facta nisi tua culpa ? » *De fastis prophetis...* (Erphurdie, 1525), fol. H.

2. Weim., VIII, 631 (1522).

3. Weim., VIII, 631 : « Iste est modus ludendi in rebus tam seriis. »

4. Erl., 43, 335 (1527).

5. Enders, III, 189 (13 juillet 1521).

pas reproduire[1]. Ceux d'entre les contemporains qui savaient voir ont fort bien compris la situation. « Combien Votre Dilection a-t-elle trouvé de moines et de religieuses », écrit un prince à un autre, « qui, sortis pieux du couvent, ne soient devenus des polissons et des filles publiques[2]. » Ce monde-là considérait l'ardeur de la concupiscence comme un avis de Dieu, par lequel il les appelait au mariage[3] ; puis, oublieux d'un vœu solennellement prononcé ils abusaient de la parole de saint Paul : « Mieux vaut se marier que de brûler[4]. » Pourtant, en mars 1520,

1. *Ibid.*, V, 222. « Ich bin an Kethen gebunden und gefangen, und liege auf der Bore, scilicet mortuus mundo » (22 juillet 1525). Il y a là deux plaisanteries rabelaisiennes sur les mots Catherine et Bora. *Kethe* (Catherine) rappelle *Kette* (chaîne) ; et *Bore* (Bora) rappelle *Bahre* (civière des morts). (N. d. T.).

2. Lettre du duc Georges de Saxe au landgrave de Hesse, Philippe, du 11 mars 1525 ; dans les lettres du duc Georges. (*Zeitschrift für historische Theologie*, 1849, p. 175.)

3. *Der Briefwechsel des* Justus Jonas, éd. G. Kawerau. (Halle, 1884). En novembre 1521, ce prêtre et professeur écrit à Jean Lang (I, 77) : « Dici nequit, quam me hic exagitet tentatio carnis. Nescio an Dominus vocet ad ducendam uxorem. Hactenus quid carnis ignes sint, nescivi, ut in aurem tibi dicam, nam serio cupio ut pro me ardentissime ores... Dominus servabit, spero, quod in me peccatore miserrimo plantavit... Concerpe litteras et perde. » Quelques semaines plus tard, après avoir remarqué que plusieurs prêtres s'étaient mariés, il écrit au même : « Quid mihi faciendum putas ? — quod tamen mi frater celabis — diaboli casses et catenas, quibus nos in secretis cubiculis, nocturnis illusionibus, cogitationibus spurcissimis captivos et saucios duxit, perrumpere, et tum in aliis, tum forsan etiam in me ostendere, quam cupiam extinctam diabolicam hypocrisin ? Tu ora Dominum, ut det sacerdotibus uxores christianas. » I, 83.

4. 1 Cor., 7, 9.

retentissaient encore à leurs oreilles ces paroles de Luther : « La meilleure sauvegarde est la prière et la la parole de Dieu : lorsque la volupté mauvaise se fait sentir, l'homme doit recourir à la prière, implorer la grâce et le secours de Dieu, lire et méditer l'Evangile et y considérer la passion du Christ [1]. » Sur ce dernier point, il écrivait en 1519 : « Si l'impureté et la luxure t'assaillent, pense combien fut cruellement flagellée, transpercée et déchirée la chair délicate du Christ [2]. »

Mais ces prêtres, ces religieux complètement dégénérés étaient déjà descendus trop bas pour que de tels conseils pussent les toucher ; il n'en était plus comme au XVe siècle, où Jean Busch, par exemple, convertissait un certain nombre de concubinaires en les exhortant à prier assidûment et à rentrer en eux-mêmes. Mais au XVIe siècle, ce qu'il y eut de beaucoup plus fécond, ce fut le mouvement de réforme dans l'autre bras du courant du mal, celui des prêtres qui, bien que mauvais, n'en étaient pourtant pas arrivés à l'endurcissement volontaire ; en effet, au lieu d'aboutir à un marécage fangeux, ce courant en arriva à un renouvellement spirituel ; commencé au concile de Trente, continué par de nouvelles familles religieuses, ce mouvement eut une immense influence. Pas sur tous, néanmoins ; dans l'Eglise, à côté des bons, il y eut

1. Weim., VI, 209.
2. Weim., II, 141.

toujours des mauvais, souvent même de très mauvais (et il y en aura jusqu'à la fin) ; ceux-là ne le cédaient en rien aux concubinaires du genre ancien, ni même, assez souvent, à ceux du nouveau [1]. Mais leur conduite n'était pas, comme pour ces derniers, une conséquence de l'enseignement de ceux qui les dirigeaient ; elle était au contraire en opposition avec leur foi.

Dans un écrit à un archevêque pour le pousser au mariage, le mauvais génie de la nouvelle société en arriva même à des expressions devant lesquelles le plus mauvais des hommes du xve siècle aurait lui-même hoché la tête. « Il est terrible pour un homme d'arriver à l'heure de la mort sans avoir eu de femme. Si au moins il avait eu sérieusement l'intention de se marier ! Qu'aura-t-il à répondre quand Dieu lui dira : « Si je t'avais donné un sexe, ce n'était pas pour que tu restes seul, mais pour que tu aies une femme. Où est ta femme [2] ? ». Assurément, un concubinaire du xve siècle lui aurait répondu : « Vois comme le diable te donne le vertige et comme il t'agite, lui qui t'apprend de pareilles extravagances [3] ! » Autrefois, en

1. Nous tenons à attirer ici l'attention sur l'article de A. Kluckhohn, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Kirchlichen Zustände, insbesondere des sittlichen Lebens der Katholischen Geistlichen in der Diözese Konstanz während des 16. jahrhunderts*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XVI, 590 et suiv. Les conclusions de Kluckhohn viennent d'idées préconçues.

2. De Wette, II, 676 (Luther à Albert, archevêque de Mayence, 2 juin 1525).

3. Erl., 25, 371 (1539).

fait de sacrement à recevoir par le *désir*, on ne connaissait que le *baptême* ; à présent, lui aussi, le *mariage* de désir entre en scène. C'était logique, car la pratique des membres de cette école nous montre que pour eux la parole de l'Ecriture : « Le juste vit de la foi [1] », avait ce sens caché : « Mon juste vit avec une femme », parce que « Dieu ne veut pas qu'on en ait une en dehors du mariage. » « Là où Dieu ne fait pas de miracle, l'homme, par nécessité, doit s'attacher à la femme et la femme à l'homme [2] ».

Ils allèrent si loin qu'après s'être laissés d'abord entraîner par le courant, d'autres, appartenant aussi à ce milieu, dont ils forment *le troisième groupe*, sentirent qu'ils avaient été égarés par l'illusion que leur chef allait mettre fin aux abus, et effectuer une réforme depuis si longtemps attendue. Peu à peu, ils se rendirent compte qu'ils étaient dans une Sodome ; aussi, la plupart abandonnèrent ce mouvement pour retourner à l'Eglise leur mère ou pour suivre des voies particulières. Mais d'autres, — et c'est la *quatrième catégorie*, — les rationalistes et les libres-penseurs, laïques pour la plupart, restèrent dans ce milieu, malgré les tristes réalités qu'ils avaient sous les yeux ; pourvu qu'ils fussent hors de l'Eglise, ils s'accommodaient plus ou moins du reste. C'est même de ce groupe que sortit la profession de foi de la nouvelle société.

1. Rom., I, 17.
2. Weim., XII, 113 (1523).

Ces moines échappés, ces prêtres déchus, qui en eux et autour d'eux anéantissaient la discipline, la pudeur et la décence, n'en avaient pas moins le courage de se donner comme des prédicateurs de la morale, de prendre même le nom d'*évangéliques*, et de couvrir leur propre honte en exagérant avec mauvaise foi la triste situation de l'Eglise. Plusieurs années auparavant, Luther disait déjà : « Les hérétiques ne peuvent se mettre en bonne posture, s'ils ne présentent l'Eglise comme mauvaise, fausse et menteuse ; ils veulent seuls être regardés comme bons, et l'Eglise doit paraître mauvaise en tout [1] ». Et saint Augustin avait dit [2] : « Ils ferment les yeux sur le bien ; il n'y a que le mal, réel ou simplement apparent, qu'ils savent exagérer. » Dans ces récriminations, comme du reste en toute circonstance, ils emploient un langage ignoble, tel qu'on n'en avait jamais entendu, même dans la période la plus emportée du grand schisme, et dont la plus vile lie du peuple était peut-être la seule à se servir. Leur langage, lui aussi, était un cloaque. Je veux faire grâce des exemples au lecteur, d'autant plus que dans le cours de l'ouvrage je trouverai suffisamment l'occasion de revenir sur ce sujet.

Oui, assurément, Luther avait raison, lorsqu'il con-

1. Weim., III, 445. Cf. en outre IV, 363 (1513-1515).

2. *Enarr. in Ps.* 99, n. 12. Il parle de ceux qui sont dans l'état monastique : « Qui vituperare volunt, tam invido animo et perverso vituperant, ut claudant oculos adversus bona, et sola mala, quæ ibi vel sunt vel putantur, exaggerent. »

cluait ainsi son jugement sur les mauvais prêtres et les mauvais moines de son temps : « Je crains que nous n'allions tous à la ruine[1]. » Il savait où tendaient les penchants de ces hommes, et il craignait avec raison que le courant de la décadence, en tout ou du moins en grande partie, n'aboutît tôt ou tard à un cloaque profond. Et alors, il n'y aurait plus de salut possible, car, dit le Sage, « lorsque le méchant est venu au plus profond abîme des péchés, il méprise tout[2] ». Et qu'arrive-t-il d'un religieux qui pèche par mépris de la loi de Dieu ? Comme l'enseigne saint Thomas, il devient le pire des hommes, extrêmement difficile à convertir[3].

Qu'aurait dit Luther si, en 1516, il avait vu ce qui arriva quelques années après : ces prêtres et ces religieux tombés ne pas se contenter d'être eux-mêmes infidèles à leurs promesses, mais arracher de leurs couvents, avec l'aide de laïques, des vierges consacrées à Dieu, après les avoir corrompues par leurs écrits introduits en cachette ; puis les amener par la contrainte à la rupture de leurs vœux et au mariage ! Il les aurait traités de barbares païens et libidineux, puisque jusqu'alors il n'y avait eu que les barbares à donner un tel spectacle. Assurément, quelquefois au XVe siècle,

1. Ci-dessus, p. 10.
2. Prov., 18, 3.
3. *S. Theol.*, 2a, 2ae, qu. 186, a. 10, ad 3 : « Religiosus peccans ex contemptu fit pessimus et maxime incorrigibilis. » Cf. saint Bernard, *De præcepto et dispens.*, c. 8.

comme le raconte NIDER, des concubinaires avaient, du haut de la chaire, mis l'état du mariage au-dessus de la virginité et ils avaient détourné beaucoup de jeunes filles d'entrer au couvent ; plusieurs fois aussi, on avait violé des religieuses dans les cloîtres ; mais arracher violemment des religieuses de leurs cloîtres, et souvent même les arracher ainsi par véritables bandes, voilà qui était réservé aux concubinaires dans les dix années qui suivirent la révolte de Luther (1520-1530). Au dire de ces hommes, rompre ses vœux et sortir du couvent était pour une religieuse une action inspirée de Dieu. C'est de ce milieu, en effet, que sortit l'ouvrage intitulé : « Raisons et réponse pour montrer que, selon la loi de Dieu, les religieuses peuvent quitter leur couvent[1]. » Pour leur propre compte, ils entendaient bien se marier avec des jeunes filles pures, et c'est dans les couvents qu'ils pensaient les trouver, encore qu'en public ils dissent de ces couvents tout le mal possible. Une fois l'évasion du couvent accomplie, ils en arrivaient à des choses inouïes : ils tenaient une sorte de commerce des religieuses profanées ; ils les mettaient véritablement en vente. « Il nous en est arrivé neuf », écrit un prêtre apostat à un autre, « elles sont belles, gracieuses et toutes de la noblesse ; aucune n'a atteint la cinquantaine. A toi, cher frère, j'ai destiné la plus âgée comme femme

1. Weim., XI, 394 et suiv. : « *Ursache und Antwort, dass Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen* » (1523).

légitime, mais si tu en veux une plus jeune, tu auras le choix parmi les plus belles ! [1] » Voilà bien enfin, je suppose, les bas-fonds du courant de la décadence et de la ruine.

Il est facile de comprendre qu'après avoir ainsi procédé à l'égard des vœux monastiques par un désir de luxure, qu'après avoir représenté l'infidélité à ces vœux comme une œuvre agréable à Dieu, on en soit venu à attaquer l'indissolubilité du mariage et à ne plus considérer l'adultère comme un péché ou une honte. De fait, on lui ouvrit portes et fenêtres, si bien que, dès 1525, une plainte parvient à nos oreilles; elle est adressée au chef de cette société dépravée : « Quand donc s'est-il vu un aussi grand nombre d'adultères que depuis le jour où tu as écrit : « Si une femme ne peut concevoir de son mari, qu'elle aille avec un autre et qu'elle engendre des enfants ; et son mari devra les nourrir. Et que l'homme en fasse autant de son côté [2]. » Un apostat lui-même jetait à l'un de ses pareils ce cri d'alarme : « Par le Dieu immortel ! à quelles scènes de prostitution et d'adultère il nous

1. Lettre d'Amsdorf dans Kolde, *Analecta Lutherana* (1883), p. 442 (11 avril 1523).

2. Lettre du duc Georges de Saxe ; Enders, 289 ; ces paroles de Luther sont prises de sa *Captivité de Babylone*, et de son *Sermon, sur le mariage*, Voir Enders, V, 294, note, 13, et ci-après, ch. XIII § 6.

faut assister[1] ! » Les nouveaux docteurs poussèrent ici leur enseignement jusqu'aux dernières extravagances, et cela, même dans leurs prédications. Dans une de ces prédications, le chef de la Réforme donne ces enseignements à ses auditeurs au sujet de la vie conjugale : « On trouve de ces femmes obstinées et entêtées, qui, quand bien même leur mari devrait tomber dix foix dans l'incontinence, ne s'en préoccupent pas le moins du monde. Pour le mari, c'est alors le moment de dire : « *Tu* ne veux pas : eh bien, une *autre* voudra. La maîtresse ne veut pas, que la servante approche... Si même alors elle persiste dans son refus, chasse-la ; fais-toi donner une Esther et envoie Wasthi promener[2]. » Cette conclusion est parfaitement logique ; car en certains cas le mariage n'exige pas moins de continence que l'état monastique. Ces tendances venaient de ce principe épicurien que de vouloir garder la continence était une prétention irréalisable ; que l'on ne pouvait résister à l'impulsion de la nature, et qu'une résistance était même une sorte de rébellion

1. Billicanus à Urbain Rhegius, dans Ræss, *Konvertitenbilder*, I, 56.

Un Nicolas Manuel devait lui-même faire les aveux suivants, aux environs de 1528 : « Avarice et paillardise ; grands scandales, vices et polissonnerie ; ripaille, soûlerie et impiété, voilà à quoi s'occupent aujourd'hui jeunes et vieux... L'adultère est maintenant si commun que personne n'a sa femme pour soi tout seul. »

Dans J. Bæchtold, *Niklaus Manuel* (1878), p. 245, vers 255-262.

2. Erl., 20, 72 ; Weim., X, P. II, p. 290, 6. — [Voir les *Additions* à la fin du volume.]

contre l'ordre voulu par Dieu. Quoi d'étonnant que celui-là précisément qui avait lancé toutes ces doctrines ait dû avouer peu d'années après, en passant en revue tous ceux qui l'avaient suivi : « Rien ne peut guérir la passion, pas même le mariage, car la majeure partie des gens mariés vit dans l'adultère[1]. »

Avec de telles mœurs, il n'y avait plus qu'un pas à faire pour aller à la polygamie. Et de fait, quelques-uns de ces apôtres de la chair en arrivèrent là : en conformité avec leurs principes, ils ont permis quelquefois d'avoir deux ou trois femmes ; bien plus, quelques-uns de ces prêtres et de ces moines apostats en eurent eux-mêmes plusieurs à la fois. Et, dans la suite,

1. « Le passage est scandaleux, dit Denifle en note ; c'est pourquoi je ne le donne pas en entier en allemand. » Je ne le donnerai donc pas davantage dans cette traduction.

Il se trouve dans les *Opera exeg. lat.* I, 212, sur la Genèse, c. 3, 7. Le Réformateur enseignait donc en 1536 : « An non sentiemus tandem, quam fœda et horribilis res sit peccatum ? Si quidem sola libido nullo remedio potest curari, ne quidem conjugio, quod divinitus infirmæ naturæ pro remedio ordinatum est. Major enim pars conjugatorum vivit in adulteriis et canit de conjuge notum versiculum : nec tecum possum vivere, nec sine te. Hæc horribilis turpitudo oritur ex honestissima et præstantissima parte corporis nostri. Præstantissimam appello propter opus generationis, quod præstantissimum est, siquidem conservat speciem. Per peccatum itaque utilissima membra turpissima facta sunt. » En outre, voici dans le commentaire sur le ch. V de l'Epître aux Galates ce que Luther enseignait en 1535 (t. III, p. 11, éd. Irmischer) : « Quisquis hic (loquar jam cum *piis* conjugibus utriusque sexus) diligenter exploret seipsum, tum procul dubio inveniet sibi magis placere formam seu mores alterius uxoris quam suæ (et econtra). Concessam mulierem fastidit, negatam amat. » Ainsi donc, même les « pii » ?

leur chef devait ranger la polygamie parmi les institutions les plus sublimes et les plus parfaites de la liberté chrétienne ; il ne défend pas « qu'un homme prenne plus d'une femme », car, dit-il, « il n'y a rien là de contraire à l'Ecriture sainte. » Si l'on ne doit pas le faire, c'est uniquement pour éviter le scandale et par convenance[1].

Lorsque ces apôtres de la chair s'étaient vautrés à plaisir dans la fange de la sensualité, c'est alors qu'à leurs yeux ils étaient le plus dignes d'obtenir la rémission de leurs péchés. Qu'ils eussent quelque chose à se faire pardonner, c'est ce qui ne paraît pas douteux ; et leurs péchés ne devaient être évidemment ni des fautes en peinture, ni des distractions d'enfants ; c'étaient des pièces de choix. Oui, mais comment obtenir ce pardon ? Par la confession ? Quelle plaisanterie ! Confession, repentir, ferme propos, pénitence des catholiques : pour les partisans des nouvelles doctrines, tout cela n'avait plus aucune signification ; pour eux la confession était un martyre, plus affreux encore que la prière. Ils avaient découvert un moyen beaucoup plus simple de passer l'éponge sur tout le passé : c'était la confiance dans le Christ. « Si quelqu'un est plein de péchés, et qu'il en soit lourdement chargé, enseignait leur maître, l'Evangile ne lui

1. M. Lenz, *Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmütigen von Hessen mit Bucer*, I, 342-343, note. Voir, ci-après, ch. VI, § 8.

apporte-t-il pas une bonne nouvelle en venant lui dire : *Aie confiance et crois*, et, dès lors, tous tes péchés sont pardonnés[1]. »

Les concubinaires du xve siècle n'avaient pas connu ce remède ; une autre maxime de Réformateur n'était pas encore arrivée jusqu'à eux : « Sois pécheur et pèche fortement, mais confie-toi et réjouis-toi plus fortement dans le Christ, vainqueur du péché, de la mort et du monde. Tant que nous serons ici-bas, il faut que le péché existe. Cette vie n'est pas la demeure de la justice... Il nous suffit de reconnaître l'agneau qui *porte* les péchés du monde ; alors le péché ne pourra nous détacher de lui, ferions-nous mille paillardises en un jour, ou y commettrions-nous autant d'homicides[2]. » Si les concubinaires du xve siècle avaient entendu ce discours, il est à supposer que, dès lors, sans attendre le siècle suivant, le mal aurait atteint son point culminant. Car si la religion se réduit uniquement à la confiance, si le devoir moral est méconnu, si les efforts personnels pour accomplir ce devoir sont négligés, ou même prohibés, alors il n'y a plus à attendre que la ruine complète de toute moralité.

Et de fait, pour pousser à pécher avec assurance, à persévérer sans scrupule dans le concubinage, c'est-à-dire dans l'amour libre, et finalement à s'enfoncer irrémédiablement au plus profond de l'abîme, qu'au-

1. Erl., 18, 260 (1522).
2. Enders, III, 208 (1er août 1521 : ci-après, t. II, p. 206-207 ; III, p. 377).

rait-on pu trouver de mieux que cette doctrine : Pourquoi chercher à faire des efforts ? Tu es absolument incapable d'accomplir le précepte : « Tu ne convoiteras pas. » Comme tous les autres préceptes, le Christ l'a déjà accompli pour toi. Si tu as confiance en lui, tous tes péchés retombent sur lui ; car il est vraiment l'agneau qui porte les péchés du monde et, toi, tu ne les portes plus. « Le Christ est devenu le manteau qui couvre toutes nos hontes[1] ». « La partie est déjà gagnée : le Christ vainqueur a tout accompli, de sorte que nous n'avons rien à faire, ni à effacer nos péchés, ni à combattre le démon, ni à vaincre la mort : tout cela gît déjà à terre[2] » ; car « celui qui croit que le Christ a effacé le péché, est sans péché comme le Christ[3]. » « La vraie piété, celle qui vaut aux yeux de Dieu, se trouve dans des œuvres étrangères, et non dans les nôtres[4]. » N'est-ce pas là ruiner complètement la religion et la morale la plus élémentaire, pour employer les mots de Harnack[5] ; n'est-ce pas là une religion qui, selon une expression de Herrmann, professeur à Marbourg[6], conduit à la déchéance morale, ou, mieux encore, qui personnifie cette déchéance même ? Qui donc maintenant s'étonnera que ces soi-disant docteurs et prédicateurs évangéliques

1. De Wette, II, 639 (1525).
2. Erl., 50, 151-152 (1538).
3. Erl., 11, 218.
4. Erl., 15, 60 (1527).
5. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e éd., III, p. 528, note.
6. *Römische und evangelische Sittlichkeit*, 2e éd., 1901 ; p. 50.

représentent la pratique des bonnes œuvres comme une sainteté mensongère, et en viennent peu à peu à la faire passer pour un obstacle au salut éternel ? Quand ils prêchaient que dormir et ne rien faire est le travail des chrétiens[1] ; quand ils tournaient en dérision tous les prêtres, les religieux et les laïques qui avaient de la piété ; qu'ils les condamnaient uniquement à cause de leurs bonnes œuvres, ces maîtres pouvaient-ils être appelés même des « demi-chrétiens ?[2] » Non ; ç'aurait été pour eux une expression encore trop louangeuse : ils étaient le rebut de l'humanité ; il n'était plus possible d'aller plus loin.

Le comble est que finalement ces hommes se posaient en saints, dignes de prendre au ciel la place de saint Pierre et de saint Paul. Bien loin de se regarder comme des saints, les concubinaires du xve siècle avaient conscience de leurs péchés, qui, en effet, ne méritaient assurément pas le ciel pour récompense. Les gaillards du xvie siècle ne connaissaient pas ces pudeurs. Eux aussi, ils reconnaissaient bien qu'ils étaient pécheurs, pour d'autres raisons du reste ; pourtant, ils ne laissaient pas que d'enseigner par la bouche de leur maître[3] : « Nous sommes tous saints ; maudit soit

1. Weim., IX, 407 (1519-1521).

2. « *Halbschlächtige Christen* » : des chrétiens métis, un *demi-monde* de chrétiens. Expression favorite de Harnack, par ex. *ouv. cité*, p. 537, note 2 ; *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichtle*, 5e éd., p. 16.

3. Erl., 17, 96-97 (1531).

celui qui ne se donne pas le nom de saint, et qui ne se glorifie pas de l'être. Ce n'est pas là de l'orgueil, mais de l'humilité et de la reconnaissance ; car si tu crois à ces paroles : « Je vais vers mon Père et votre Père », tu es un saint tout aussi bien que saint Pierre et tous les autres saints. La raison ? C'est que le Christ qui ne saurait mentir dit : Et vers *votre* père et votre Dieu. » Dans le mot « votre », chacun de ces prêtres et de ces moines débauchés se sentait compris. A la vérité, la hardiesse de cette manière de voir ne leur échappait pas. « J'étudie toujours ce point », continue Luther au même endroit, « car il est étrange qu'un pécheur doive dire : J'ai une place au ciel près de saint Pierre. » Il n'en conclut pas moins : « Pourtant, nous devons vanter et exalter cette sainteté ; c'est là une fraternité précieuse comme l'or[1] ».

Bref, tout le concubinat du XVe siècle et sa suite au XVIe, avec leur cortège de hontes, pâlissent devant les actes et la doctrine des prêtres et des moines apostats qui, de 1520 à 1530, s'étaient séparés de cet ancien courant. Erasme, qui cependant n'était rien moins qu'édifié de l'état de choses précédent, écrivait en 1529 : « Le monachisme gît à terre, assurément ; mais plût à Dieu qu'avec leur froc[2] les moines eussent

1. *Ibid.*

2. En latin *Cuculla*, Coule. C'est généralement ce mot ou son équivalent *Capa* que l'on trouve dans les textes latins ou allemands. Nous les traduisons souvent par *froc*. Il est vrai que dans le langage précis, il y avait une différence entre la Coule (Cuculla

aussi dépouillé leurs vices !... Il me semble voir surgir une nouvelle race de moines beaucoup plus vicieuse que la précédente, je veux dire que ceux qui étaient mauvais. C'est folie de remplacer un mal par un autre, mais c'est frénésie de passer du mal au pire[1] ». Or, au jugement de Luther, c'est précisément ce que font en général les hérétiques : « Ils remplacent les maux de l'Eglise par d'autres plus grands encore. Souvent nous ne voulons pas tolérer un mal de peu d'importance, et nous en faisons naître un plus grand[2] ». Avec beaucoup d'autres, PIRKHEIMER, lui aussi, qui d'abord, pourtant, avait pris part au mouvement, écrivait peu de temps avant sa mort : « Nous espérions que les vilenies romaines disparaîtraient, et aussi la fourberie des moines et des prêtres ; mais à en juger par ce que l'on a sous les yeux, les choses ont empiré au point que les polissons du nouvel Evangile font paraître pieux ceux du papisme[3] ». C'est-

capa) et le Froc (Flocus, floccus). « Cucullæ nomine habitum longum et amplum, sed manicas non habentem ; nomine vero Flocci habitum longum, qui longas et amplas habet manicas, nos intelligere declaramus. » (Clément V au Concile de Vienne ; dans du Cange au mot Cuculla). Mais assez souvent l'on confondait la coule et le froc, et ce dernier mot rend mieux le sens narquois et méprisant que les écrivains de la Renaissance donnaient aux mots Cuculla et Capa. (N. d. T.)

1. Lettre de 1529 dans *Opp.* ERASMI (Lugd. Batav., 1706), t. X, 1579.

2. « Heretici mutant mala ecclesiæ majoribus malis ; sepe malum ferre nolumus et majus provocamus, sicut vitare charibdim, etc. » THIELE, *Luther's Sprichwörtersammlung*, p. 24, 410.

3. Lettre de Wilibald PIRKHEIMER, de 1527, dans HEUMANN, *Documenta literaria*, Altdorfii, 1758, p. 59.

à-dire : les autres semblent encore pieux, quand on les compare à ces modernes prédicateurs de liberté sans frein. Du reste, le père du nouveau mouvement n'a-t-il pas lui-même fait cet aveu : « Aujourd'hui, les nôtres sont sept fois plus mauvais qu'ils ne l'avaient jamais été auparavant. Nous volons, nous mentons, nous trompons, nous mangeons et buvons avec excès, et nous nous adonnons à tous les vices [1] ». « Nous autres, Allemands, nous sommes aujourd'hui la risée et la honte de tous les peuples ; ils nous tiennent pour des pourceaux ignominieux et obscènes [2] ». Et le même Luther déplore d'être né Allemand, d'avoir parlé et écrit en allemand ; il désire mourir pour ne pas assister au châtiment divin prêt à tomber sur l'Allemagne [3].

Enfin le nouveau courant se différencie encore de l'ancien, en ce que les éléments en étaient unis entre eux, qu'ils formaient une société fermée, et, par là même, d'autant plus dangereuse ; une société dont les membres étaient dominés par les mêmes idées. Mais cette société devait avoir un nom : l'on ne connaissait pas encore les sociétés anonymes. — Comment s'appela donc la réunion des prêtres et des religieux apostats dans laquelle s'écoula le torrent de la décadence et de

1. Erl., 36, 411 (1529).
2. Erl., 8, 295 (1525).
3. Erl., 20, 43 (1530).

la ruine morale ? On l'appela d'abord la secte luthérienne, les luthériens[3], et bientôt le luthérisme ou le luthéranisme ? Secte luthérienne ? Luthéranisme ? Impossible. Une secte luthérienne, un luthéranisme sans LUTHER n'est pas concevable ; — et ce grand moine mendiant, ce savant qu'en 1515 et 1516, nous avons entendu avancer des maximes qui jaillissaient du courant opposé, du courant de la réforme, de ce courant qui entra dans le XVIe siècle à côté du mauvais, un tel homme pouvait-il donner son nom à une telle engeance ?

C'est pourtant ce qui eut lieu. C'est Luther qui fut le chef d'orchestre. L'on se cramponna à sa parole ; il proposait des doctrines qui semblaient soustraire au courant de la décadence les membres de la nouvelle société, mais pour ne les conduire que plus sûrement à la ruine. Luther, écrit SCHWENKFELD au duc de Liegnitz, a détaché de leurs chaînes une masse de fous et d'insensés ; pour eux et pour le bien public, il eût été préférable de les y laisser, car, par leurs folies, ils font maintenant beaucoup plus de mal qu'ils n'en faisaient et n'en pouvaient faire auparavant[2].

1. Au moins depuis 1519, comme on le voit par l'écrit : *Articuli per fratres minores de observantia propositi reverendissimo episcopo Brandeburgensi contra Lutheranos... Frater Bernhardus* DAPPEN *Ord. Min.* L'écrit, qui comprend six feuilles, est de 1519.

2. Dans WEYERMANN, *Neue hist. biograph.-artist. Nachrichten von Gelehrten, Künstlern... aus der vorm. Reichstadt Ulm.* Ulm 1829, p. 519-520.

Dès 1522, en parlant des premiers moines sortis de leur couvent, ses confrères et commensaux, les Augustins de Wittenberg, Luther lui-même devait faire cet aveu : « Je vois que beaucoup de nos moines n'ont quitté le couvent que pour le motif qui les avait poussés à y entrer, c'est-à-dire par amour de leur ventre et de la liberté de la chair. Satan va faire sortir de là une grande puanteur contre la bonne odeur de notre parole[1] ». Il ne les en prit pas moins pour ses premiers apôtres.

Et de fait, c'était bien de l'enseignement de Luther qu'ils s'inspiraient ; c'était d'après son enseignement qu'ils vivaient, qu'ils agissaient, qu'ils prêchaient. C'est de lui que viennent les textes rapportés plus haut, en faveur de la rupture des vœux, et du mariage des prêtres et des moines ; c'est lui qui, dans le *grand catéchisme*, a écrit le passage sur la prohibition du vœu de chasteté ; lui qui a émis l'assertion que Dieu nous a demandé l'impossible, qu'on ne peut résister à l'impulsion de la nature et qu'il faut y obéir. C'est lui qui a décrit comment il brûlait du feu de la chair, bien que quelques années auparavant il eût condamné cette volupté, et qu'il en eût indiqué l'origine dans le manque d'union à Dieu ; c'est lui aussi qui a avoué que la ferveur s'en allait de son âme, et qu'il délaissait la prière. Non seulement son enseignement

1. Enders, III, 323, (Luther à Jean Lang, 28 mars 1522.)

dépeupla les couvents, mais lui-même, un jour, il poussa au rapt de vierges consacrées à Dieu ; il en appela l'auteur « un bienheureux voleur », et il le compara au Christ enlevant ses élus au Prince de ce monde[1]. Il prit pour concubine une des vierges ainsi enlevées et livrées à la prostitution, il la déclara sa femme, et il fit d'elle un témoin de son Evangile. Par ses maximes, il brisa les liens du mariage et il en détruisit l'indissolubilité. Et sa théorie fut mise en pratique : elle amena le libertinage, les adultères, sur lesquels on ne cesse de se lamenter à cette époque ; il ne s'est pas opposé à ce que l'on eût plusieurs femmes et il a même déclaré qu'à proprement parler, la polygamie n'est pas contraire à la parole de Dieu[2]. C'est lui qui, comme remède universel contre tous

1. Weim., XI, 394-395. Le rapt des religieuses eut lieu la nuit du *samedi saint* 1523, par les soins de Koppe, bourgeois de Torgau. Luther poussa le blasphème jusqu'à écrire à ce brigand : « Comme le Christ, vous avez tiré ces pauvres âmes de la prison de la tyrannie humaine ; vous l'avez fait à une époque providentiellement indiquée, à ce moment de Pâques, où le Christ « a détruit la prison des siens ».

2. Ainsi déjà au commencement de 1524 (Enders, IV, 283), et en 1527 : « *Il n'est pas défendu* à un homme d'avoir plus d'une femme ; *aujourd'hui encore, je ne pourrais pas m'y opposer*, mais je ne veux pas le conseiller. » (Weim, XXIV, 305.) Paroles du même genre, en 1528, *Opp. var. arg.* IV, 368 ; et d'autres dans la suite. Finalement il l'a même conseillé. Voir ci-après le ch. VI, § 8 (sur la bigamie de Philippe de Hesse). Là, Luther et les siens étaient pour l'Ancien Testament. Mais quand l'Ancien Testament les gênait, alors ils le mettaient de côté; et Moïse était même reçu à coups de pierres. On trouvera des détails à ce sujet dans la suite de cet ouvrage (Par ex., ci-après, III, 353).

les péchés, a prescrit uniquement la confiance dans le pardon du Christ, sans exiger la charité ; lui qui a condamné les mortifications, la confession, les pénitences de l'Eglise catholique ; lui qui a traité le pape d'antechrist, qui a rejeté le sacerdoce, la messe, l'état religieux et toutes les bonnes œuvres. C'est lui qui a enseigné que les bonnes œuvres, même accomplies dans les meilleures conditions, sont des péchés, et que le juste lui-même pèche dans toutes les bonnes actions qu'il accomplit. Et de même que pour la rémission des péchés, c'est aussi sur le Christ seul qu'il a rejeté l'accomplissement des préceptes. Et il se vantait d'être un saint et il estimait que ç'eût été outrager le Christ que de ne pas le faire. Un tel enseignement devait avoir par excellence le don de porter le mal à son comble. Personne ne s'étonnera qu'à Wittenberg, où Luther résidait, ce mal s'étalât à tous les regards plus que partout ailleurs. Dès 1524, un ancien étudiant de Wittenberg, le grammairien allemand Valentin Ickelsamer, de Rottenbourg, lui écrivait : « Ce que pendant longtemps Rome a dû s'entendre dire, nous le disons de vous : plus on approche de Wittenberg, plus les chrétiens sont mauvais[1] ». C'est l'enseignement de Luther qui a précipité ainsi le courant de la décadence, et le Réformateur lui-même en

1. *Klag etlicher Brüder an alle Christen*, fol. A, 4 ; et dans Jæger, *Andreas Bodenstein von Karlstadt* (1856), p. 488. Voir aussi plus loin, ch. XIII, § 7 et suiv.

vint à reconnaître ouvertement que le présent état de choses était bien inférieur à ce qui existait sous la papauté. Il ne pouvait du reste le cacher, car les faits parlaient trop haut; il ne lui restait plus qu'à y trouver des explications et des excuses; et celles qu'il fournit font vraiment hausser les épaules.

A plusieurs reprises [1], il nous montre ses luthériens sept fois plus mauvais qu'auparavant : « Quand nous avons chassé un diable, dit-il, il en vient en nous sept autres plus méchants [2]. » En 1523 déjà, il devait avouer que lui et les siens étaient inférieurs à ce qu'ils étaient autrefois [3]. Et il le redit plus tard encore : « Avec cette doctrine, plus on avance, plus le monde devient mauvais ; c'est l'œuvre et le travail de ce diable maudit. On voit assez combien le peuple est maintenant plus avare, plus cruel, plus impudique, plus effronté et plus méchant qu'il ne l'était sous le papisme [4]. ». Il reconnaît « que la perversité et la méchanceté augmentent rapidement et vont au-delà de toutes les bornes », et cela « dans toutes les conditions sociales » ; que « les gens deviennent de vrais suppôts d'enfer ». Mais il ajoute d'un air frivole : « Uniquement en dépit du nouvel enseignement » ! [5] « Avarice, usure,

1. Voir, ci-dessus, p. 37. Cf. aussi la conclusion de la première partie.
2. Erl., 36, 411 (1529).
3. Weim., XI, 190.
4. Erl., 1, 14 (1533).
5. Erl., 45, 198-199 (1537-1540), etc.

impudicité, débauche, blasphèmes, mensonges, déloyautés, se montrent avec toute leur violence beaucoup plus que sous le papisme [1]. Un si triste état de choses jette sur l'Evangile et les ministres un discrédit presque universel. L'on se dit : « Si cette doctrine était vraie, les gens en seraient plus pieux [2]. » « Dès lors. chacun déplore que l'Evangile apporte tant de discordes, d'altercations et de désordres, et que, depuis qu'on le prêche, tout aille plus mal qu'auparavant [3]... » Malgré ses affirmations que sa doctrine est le pur Evangile, il doit pourtant toujours en revenir au même aveu : « Les peuples se comportent si scandaleusement envers l'Evangile, que plus on le prêche, plus ils deviennent mauvais, et plus, chez nous, la foi s'affaiblit [4]. » Par leurs prédications, dit-il, lui et les siens ne peuvent arriver à rendre pieuse même une seule maison [5]; au contraire, dit-il ailleurs, « si à présent on devait baptiser les adultes et les personnes âgées, je soupçonne fort qu'il n'y en aurait pas la dixième partie à venir [6]. »

1. Ou encore : (Erl., 3, 132-133) : « Colère, impatience, avarice, gourmandise, concupiscence, luxure, haine et autres vices sont de grands et horribles péchés mortels qui de tous côtés courent par le monde, y dominent, et y vont croissant » (1533).
2. Erl., 1, 192. En outre *Opp. exeg. lat.*, V. 37 (1538-1539).
3. Erl., 43-63 (1532).
4. Erl., 17, 235-236 (1544).
5. Erl., 3, 141 (1533).
6. Erl., 23, 163-164 ; de 1530, par conséquent de l'époque où l'on rédigeait la confession d'Augsbourg.

Ce n'était pas seulement Erasme, Pirkheimer [1], Luther, c'étaient d'autres encore qui portaient des appréciations de ce genre; et eux non plus, ce n'était pas davantage la passion qui les faisait parler ainsi. Henri de Kettenbach, franciscain apostat et grand tapageur, disait en chaire, en 1525 : « Il y a aujourd'hui beaucoup de gens qui agissent comme si tous les péchés, toutes les iniquités étaient permises ; comme s'il n'y avait ni enfer, ni diable, ni Dieu ; ils sont plus mauvais qu'auparavant, et, pourtant, ils prétendent être de bons évangéliques [2]. » Un autre franciscain apostat, Eberlin de Günzbourg, écrivait, lui aussi, que depuis qu'ils étaient délivrés du pape les évangéliques vivaient dans une ivrognerie continuelle : « Ils devenaient deux fois plus mauvais que les papistes, plus mauvais que Tyr, que Sidon et que Sodome même [3] ». Si, de l'aveu de Luther lui-même et des siens, la situation morale du luthéranisme était de beaucoup inférieure à l'état d'autrefois, on en arrive à cette conclusion que plus on peindra en noir l'époque antérieure à Luther, d'autant plus aussi noircira-t-on le luthéranisme lui-même.

De fait, la situation était telle que, dès 1527, Luther se prenait à douter qu'il eût jamais rien entrepris s'il

1. Voir, ci-dessus, p. 35-36.
2. Voir N. Paulus, *Kaspar Schatzgeyer* (1898), p. 56, note 1.
3. B. Riggenbach, *Joh. Eberlin von Günzbourg* (1876), p. 242. D'autres documents viendront dans le cours de l'ouvrage.

eût pu prévoir de tels scandales et de tels désordres [1]. « Qui donc se serait mis à prêcher », disait-il encore, onze années plus tard, « si nous avions prévu qu'il en résulterait tant de maux, de séditions, de scandales, de blasphèmes, tant d'ingratitude et de perversité ; mais puisque nous y sommes il faut faire contre mauvaise fortune bon cœur [2] ».

Luther se lamente sur l'Allemagne, et pourtant si elle était tombée en ce déplorable état, c'était par suite de son « Evangile ». La séparation de l'Allemagne d'avec l'Eglise et le Pape n'y a eu pour effet que la multiplication des péchés et la liberté de la chair. « Nous autres, Allemands », écrivait-il en 1532, « nous péchons et nous sommes les esclaves du péché ; nous vivons dans les plaisirs charnels et nous nous jetons dans la liberté à cœur joie, jusqu'aux oreilles. Nous voulons agir à notre guise, servir les intérêts du diable, et être libres de faire uniquement ce qui nous plaît. Il y a peu de personnes aujourd'hui qui songent à la vraie manière de se délivrer de leurs péchés. On est très content d'être débarrassé du pape, des officiaux et des autres lois, mais de savoir comment on doit servir le Christ et se délivrer de ses péchés, on ne s'en préoccupe même pas. C'est pourquoi il finira par arriver que nous ne resterons pas dans la maison ; nous serons comme des serviteurs

1. Weim., XX, 674.
2. Erl., 50, 74 (1538).

qu'on n'y peut garder toujours ; il faudra nous en chasser, et une fois de plus nous perdrons l'Evangile et la liberté[1]. » Dès lors, rien d'étonnant que le Réformateur déplorât d'être né Allemand et qu'il fit entendre cette lamentation : « Si l'on voulait maintenant peindre l'Allemagne, il faudrait la représenter sous les traits d'une truie[2]. » Lui-même, il a donc senti le mal, et si la partie la meilleure de lui-même, malheureusement trop faible, avait pris le dessus, il aurait « conseillé de retourner au papisme avec toutes ses abominations, et il y aurait donné les mains[3] ». Dans sa propre vie, il a pu faire l'expérience de ce qu'il avait dit un jour : « Quand les grands et les meilleurs se mettent à tomber, ils deviennent les plus mauvais[4]. »

De fait, Luther n'avait pas toujours été ainsi. Non seulement il était bien doué, à certains points de vue fort bien doué, mais encore il fut un temps où il eut à cœur le renouvellement moral de l'Eglise ; il appartenait alors au parti de la réforme, encore que ce ne fût pas au même degré que Gerson cent ans auparavant. Il avait donc été dans le courant opposé à celui auquel il était maintenant en train d'imprimer une direction définitive. Comme beaucoup de ses con-

1. Erl., 48, 389. Il en disait à peu près autant dès 1529 : « Personne ne craint Dieu, tout respire la licence... Chacun vit à sa guise, comm... et trompe les autres », etc. Erl., 36, 300.
2. Erl., 8, 294 (1525).
3. Erl., 20, 43 (1530).
4. Erl., 8, 293 (1525).

temporains, il avait vécu en bon religieux ou tout au moins il avait montré de la gravité dans sa vie. Il est certain qu'alors il déplorait le mouvement de la décadence, qu'il prêchait à l'encontre, et que, pour employer sa langue, il ne se mettait pas « de feuille devant le museau [1] ». Dans cette période de sa vie, Luther a été le dernier qui — pour me servir encore de l'une de ses expressions — « se soit laissé croître une toile d'araignée sur le museau [2] ». Quand il était dans ce courant de la vraie réforme, il n'épargnait personne, grand ou petit. Comment donc a-t-il abouti au courant opposé ? Comment en est-il arrivé à être le véritable inspirateur, l'âme dirigeante dans le bras le plus souillé de ce courant ? C'est la solution de ce problème que fournira le présent ouvrage ; ce que je viens de dire y sera expliqué, prouvé et mis en pleine lumière.

Comme on peut le voir par ce qui précède, ce que j'ai d'abord rencontré dans mes recherches, ce n'est pas Luther avec sa physionomie individuelle, dans sa personnalité elle-même, c'est le mouvement qui de Luther a pris le nom de Luthéranisme. Ce point

1. Erl., 43, 9 (1532), et ailleurs. — C'est-à-dire : « Il ne mâchait pas ses mots ; — il n'y allait pas par quatre chemins. » — Ce proverbe doit faire allusion à *Gen.* III, 7, où l'on voit qu'Adam et Ève se firent des ceintures de feuilles de figuier. — Mais d'ordinaire, c'est le mot *bouche* que l'on emploie (N. d. T.).

2. Erl., 42 238 (1527).

de vue est en parfaite correspondance avec l'objet premier de mes recherches ; partant de la décadence d'une partie du clergé séculier et régulier au xve siècle, elles demandaient à suivre cette décadence jusqu'à son point final. Arrivé là, une question se posait tout naturellement : En quel point s'étaient rencontrés Luther et le courant qui faisait l'objet de mes recherches ? Cette question se présenta à moi beaucoup plus tôt que l'autre, celle qui regarde le développement individuel de Luther, développement auquel, dans le principe, je n'avais pas du tout pensé. Mais Luther une fois rencontré au milieu de cette société, dans les années qui vont de 1520 à 1530, je ne pouvais plus l'éviter ; j'entrepris donc de l'étudier lui-même, mais de l'étudier en partant de cette époque pour remonter dans sa vie, jusqu'à ses premières années d'étudiant et de professeur. Alors seulement, afin de contrôler mes conclusions, j'ai fait le chemin en sens inverse, et j'ai suivi Luther année par année au cours de son évolution.

Je me suis spécialement appliqué à *déterminer le point de vue auquel on doit se placer pour comprendre Luther ;* j'ai recherché ce qui peu à peu l'a poussé vers le courant de la décadence pour faire de lui finalement le créateur et le porte-parole de la société qui incarnait la plénitude de cette décadence.

En procédant ainsi, je puis au moins compter sur l'approbation de cette école moderne qui relègue l'indi-

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

vidu à l'arrière-plan, et donne la première place aux tendances sociales du milieu, dont, pour elle, les individus sont les représentants et les symptômes. Ce milieu dans lequel Luther finit par se trouver, n'est pas uniquement son œuvre : de son côté, ce milieu a eu une action sur lui.

Pour l'étude de Luther, mes sources ont été uniquement les œuvres de Luther ; je ne me suis inspiré d'aucun des ouvrages qui traitent de sa vie et de ses œuvres ; je ne les ai consultés que lorsque mes conclusions étaient définitivement fixées.

Le *plan de l'œuvre* avait paru obscur à quelques lecteurs de la première édition : je l'ai expliqué ci-dessus, dans la *préface* de cette seconde édition.

LIVRE PREMIER

PRINCIPES FONDAMENTAUX

EXAMEN CRITIQUE
DES HISTORIENS PROTESTANTS DE LUTHER
ET DES THÉOLOGIENS PROTESTANTS

PREMIÈRE PARTIE

DE L'OUVRAGE ET DE L'ENSEIGNEMENT DE LUTHER

SUR LES VŒUX MONASTIQUES

INTRODUCTION A UNE ÉTUDE SUR LUTHER ET LE LUTHÉRANISME

Pour une étude sur Luther et le Luthéranisme, le *Jugement sur les vœux monastiques* [1] est d'une importance capitale. Cet écrit a dépeuplé les couvents de l'Allemagne ; son auteur le considérait comme irréfutable : c'était pour lui son meilleur ouvrage, et Mélanchthon y voyait une œuvre de haute science.

Le *Jugement sur les vœux monastiques* est de la fin de 1521 : en septembre et en octobre, il avait été précédé de propositions ou thèses [2], ainsi que d'un sermon [3] sur le même sujet. Dans l' « Eglise » luthérienne, cet écrit jouit d'une considération qui l'élève

1. *De Votis monasticis* Martini Lutheri *judicium, 1521*. Edition de Weimar, t. VIII, p. 573-669.
2. Weim., VIII, 323 et suiv.
3. Erl. 10, 332-682 (Weim., t. X, P. I, section I, 555-728) (1522).

de beaucoup au-dessus d'un simple travail privé. Par son contenu et par les effets qu'il produisit, nous dit Kawerau, il est un des plus importants qui soient sortis de la plume du Réformateur. Il est à la base de tout ce que dans la suite Luther dira sur ce sujet ; Mélanchthon lui-même, Lang, Link et d'autres l'ont utilisé et en ont fait des extraits. De très bonne heure, il en parut deux traductions allemandes, de Justus Jonas et de Léon Jud. Kawerau, avec l'aide de Müller, licencié, et chargé d'un cours de théologie, a assumé la charge de le rééditer dans l'édition critique des œuvres de Luther [1]. Peu d'autres écrits du Réformateur ouvraient à un critique un aussi vaste champ, où il pût montrer ce dont il était capable. En effet, en publiant cette édition, l'on n'était pas exposé au danger de présenter au public des choses depuis longtemps connues : sur cet écrit, les théologiens protestants et les biographes de Luther n'ont encore rien donné de scientifique. Jusqu'à présent, ils ont accueilli aveuglément et *a priori* tout ce qu'il y expose ; ils n'y ont remarqué aucun sophisme, aucune erreur ; ils y trouvent « une profonde conception théologique. » Tout ce que Luther présente comme de la doctrine catholique, ils l'acceptent comme tel ; les conclusions qu'il tire de ce qu'il avance sont aussi les leurs.

Pour qui voulait faire de cette œuvre une édition critique, c'était donc un devoir de donner à ce travail un soin tout particulier, d'attirer çà et là l'attention

1. Weim., VIII, 573-669.

du lecteur sur la tactique de Luther et de lui ouvrir les yeux sur ses procédés. Est-ce là ce qu'a fait Kawerau ? Assurément, dans l'introduction, il a fourni une bonne compilation bibliographique ; dans le cours de son travail, il s'efforce aussi de donner l'illusion qu'il est en règle avec les exigences de la critique ; mais on remarque aussitôt que lorsqu'il répond à ces exigences, c'est quand il est facile de le faire ; ce que l'on y chercherait inutilement, c'est précisément l'essentiel, à savoir la solution des difficultés de quelque importance.

Toutefois ce n'est pas uniquement pour ces motifs que je commence mon travail par l'examen de cet écrit ; c'est aussi parce qu'aucun autre ne permet aussi bien de pénétrer dans l'âme de Luther, dans sa tactique et sa méthode à l'égard de l'Eglise ; et cela, surtout si l'on traite en même temps les questions qui se rattachent à cet ouvrage. Pour mieux orienter le lecteur et pour mieux faire ressortir le contraste entre le Luther *d'avant* la Réforme et celui *d'après*, je vais donner dans un premier chapitre les idées qu'il avait sur l'état religieux avant son apostasie, avant qu'il eût composé son « Jugement sur les vœux monastiques. »

CHAPITRE PREMIER

APERÇU DES IDÉES DE LUTHER SUR L'ÉTAT RELIGIEUX PENDANT SA VIE MONASTIQUE

On a fort peu de renseignements sur les premières années de la vie monastique de Luther. Si je me bornais aux sources où jusqu'à présent sont allés, sans critique aucune, puiser ses biographes, c'est-à-dire à ses assertions et confidences après son apostasie, spécialement après 1530, et en particulier à ses « Propos de Table » qui sont postérieurs encore, alors assurément je pourrais servir bon nombre d'historiettes. Nous aurions le portrait d'un moine infortuné qui, au milieu des « horreurs de la vie claustrale », ne savait que se désespérer et gémir nuit et jour, qui avait peur de Dieu et du Christ, qui fuyait même leur présence, etc. Mais dans la première édition de ce volume, j'ai déjà rappelé à mainte reprise [1] qu'après sa sortie de l'Eglise, Luther a fait un tableau romanesque de sa vie dans le cloître. Les développements du présent volume prouveront, je l'espère, la vérité de cette affirmation, et me permettront de ter-

1. Voir p. 258, 373-374, 389, 393 et suiv. ; 410, note 1, 414, note 2, 671-672, 725, 758-759, 831, et préface, p. XVI.

miner le premier livre[1] par une conclusion motivée.

Dans ce chapitre, je m'appuierai sur les témoignages de Luther *pendant sa vie monastique,* mais sans m'écarter des limites d'un simple perçu.

Dans ses *Leçons* ou *Dictées sur le Psautier* (1513-1515), Luther parle très souvent des religieux mauvais, personnels, qui, pour employer le langage de Tauler, « se tiennent fermes sur leurs manières de voir ; » il condamne les querelles entre les différents ordres, etc. ; jamais cependant il ne s'élève contre la *vie religieuse elle-même.* Il se comporte à ce sujet comme envers l'Eglise : il regrette et condamne la vie coupable des supérieurs ecclésiastiques, des membres de la hiérarchie ; mais, par contre, on trouverait difficilement plus d'éloges à l'obéissance envers l'Eglise. De même, il invective les mauvais supérieurs et les mauvais religieux ; mais il insiste de toutes ses forces pour que les inférieurs pratiquent l'obéissance, sans laquelle il n'y a pas de salut ; pour qu'ils subordonnent leurs exercices privés aux exercices généraux et conventuels, c'est-à-dire à ceux qui sont prescrits par les statuts, et qu'ils marchent ainsi dans la voie de l'obéissance. Pour lui, la règle suprême est que « personne n'est juste en dehors de l'obéissance[2] » ; et il tonne sans

1. Vraisemblablement le ch. VI de la Seconde Partie : Le sens chrétien chez Luther. (N. d. T.).

2. Weim. IV, 405 : « Justitia est solum humilis obedientia. Quare judicium ad superiores, justitia ad inferiores pertinet. *Nullus enim est justus nisi obediens.* Sed superior non tenetur obedire, ergo nec justus esse quoad inferiorem. Inferior autem tenetur obedire et per consequens justus erit. Tu ergo justitiam vis statuere in superiori et judicium in inferiori, scilicet ut tibi

cesse contre le sens propre. On pourrait à ce sujet composer un livre entier avec ces *Leçons :* dans les tomes III et IV de l'édition de Weimar, on rencontre à chaque instant des passages plus ou moins étendus qui vont aux conclusions que je viens de résumer [1].

A cette époque, il est vrai, il n'avait pas encore « découvert l'Evangile » ; comme on le verra dans la seconde partie, il ne le fit qu'à partir de 1515. Pourtant, au commencement de cette nouvelle période de sa vie, il n'a pas exposé d'autres principes au sujet de l'état religieux ; au contraire, il revient plus fréquemment

obediant, non tu illis. Igitur si superiores sunt injusti, hoc sunt suo superiori. Quid ad te ? Tu subesto et sine te in judicio regere. Nunquid quia illi injusti sunt et inobedientes suo superiori, scilicet Christo, ideo et tu quoque injustus fies non obediendo tuo superiori ? Igitur vera differentia justitiæ et judicii est hec, quod justitia pertinet ad inferiorem vel in quantum inferiorem, quia est humilitas, obedientia et resignata subjectio proprie voluntatis superiori ; judicium autem pertinet ad superiorem vel in quantum superiorem, quia est exemtio legis et castigatio malorum ac presidentia inferiorum. Unde et apostolus (Ro. 6) dicit eum justificatum qui mortuus est peccato. Et spiritus est justus, quando caro ab eo judicatur et subjicitur in omnem obedientiam, ut nihil voluntati et concupiscentiis ejus relinquatur. Quod autem dixi « inquantum superiorem et inferiorem », id est quia medii prelati, sicut sunt omnes praeter Christum, sunt simul superiores et inferiores. Igitur inferiorum non est expostulare justitiam superiorum, quia hoc est eorum judicium sibi rapere. Ipsorum est enim justitiam expostulare inferiorum. Et horum est suscipere judicium et obedire eis, per quod fit in pace correctio malorum. Obedientia enim tollit omne malum pacifice et pacificum sinit esse regentem. Idem facit humilitas, que est nihil aliud nisi obedientia et tota justitia, quia totaliter ex alterius judicio pendet ; nihil habet sue voluntatis aut sensus, sed omnia vilificat sua et prefert atque magnificat aliena, scilicet superioris ».

1. Cf. III, 18-19, 91 ; IV, 64, 68, 75, 83, 306, 384, 403, 406-407.

encore sur ceux d'autrefois. Le 22 juin 1516, il écrit à un prieur de son ordre, relativement à l'admission d'un novice d'un autre ordre : il ne fallait pas, disait-il, l'empêcher de mettre à exécution *ce dessein salutaire*, mais l'y aider et l'y exciter, à la condition que ce fût avec Dieu et en Dieu. Or, ajoute-t-il, il en sera ainsi, si « l'on ne s'attache pas au sentiment et aux bonnes intentions du premier venu, mais si l'on s'en tient aux prescriptions de la loi, aux constitutions de nos anciens et aux décrets de nos Pères, *sans quoi l'on se promettrait en vain progrès et salut*, quelque bonnes que pussent être les intentions[1]. » On remarquera que dans ce cas particulier il ne s'agissait aucunement de *règle* (car la règle de saint Augustin ne contient pas de prescriptions à ce sujet), mais d'une chose moins importante, des statuts et des règlements de l'Ordre[2].

Un fait nous montre en quelle haute considération ces règlements étaient tenus, comme aussi en général les rites et les usages de l'ordre, c'est-à-dire l'observance régulière (pour ne pas parler des vœux). Dès le semestre d'été de 1512, Gabriel Zwilling, un augustin de Wittenberg, et qui dépendait de Luther, est inscrit comme augustin sur les registres de l'Université de cette ville[3]. Cinq ans après, au mois de mars 1517, Luther l'envoyait au couvent d'Erfurt, par ordre du vicaire Staupitz. Pourquoi ? Parce que, tout en ayant

1. Enders, I, 42.

2. Les anciens statuts généraux des ermites de saint Augustin, et ceux de Staupitz, de 1504, traitent ce point au chapitre 16.

3. Förstemann, *Album Academiæ Vitebergen.* (Lipsiæ, 1841), p. 41 : « *Fr. Gabriel Zwilling August.* »

vécu pendant cinq années avec Luther comme supérieur et avec d'autres religieux, « *il n'avait pas encore vu et appris les rites et les usages de l'ordre.* Il est bon pour lui, dit Luther, qu'il se comporte en tout comme un moine[1] ».

De ce passage important, il ressort clairement qu'à Wittenberg où Luther vécut de 1508 à l'automne de 1509, puis à partir de l'automne de 1511, il n'y avait pas de *discipline régulière,* ce que personne n'avait remarqué jusqu'ici ; bien plus, que dans l'ensemble on n'y vivait pas même d'une façon conventuelle, autrement il n'eût pas été nécessaire d'envoyer Zwilling à Erfurt. Ce fait en explique beaucoup d'autres dans la vie de Luther et de ses confrères de Wittenberg ; il éclaire en particulier la vie du futur dévastateur de couvents, Zwilling. Ses pareils furent les premiers qui plus tard jetèrent leur habit, assaillirent les monastères, profanèrent les autels... A Wittenberg, les jeunes religieux jouissaient d'une trop grande liberté ; peu à peu ils se déshabituèrent de la vie monastique, et, peu à peu aussi, ils perdirent l'esprit monastique et l'esprit de prière ; de leur ascétisme nous aimons mieux ne rien dire. Et à Wittenberg, il en allait ainsi pour maint religieux plus ancien.

A son premier séjour dans cette ville, en 1509, Luther s'absorba déjà complètement dans les occupations et les études[2]. Pour les années suivantes, voici ce qu'à

1. Enders, I, 88 : « *Placuit et expedit ei,* ut conventualiter per omnia se gerat. *Scis enim* (le destinataire est le prieur Lang), quod *necdum ritus et mores ordinis viderit aut didicerit* ». [Voir *Additions.*]

2. Enders, I, 5 (17 mars 1509).

l'automne de 1516, il écrivait à Lang, prieur à Erfurt : « J'aurais presque besoin de deux secrétaires ; *tout le jour durant, je ne suis guère occupé qu'à écrire des lettres ;* aussi je me demande si je n'y répète pas toujours les mêmes choses. (En outre), je suis prédicateur du couvent et au réfectoire ; chaque jour on m'appelle à la paroisse pour y prêcher ; je suis régent des études, vicaire du district et par là même onze fois prieur [1] ; je suis questeur des poissons à Leitzkau ; mandataire à Torgau dans le procès pour l'église paroissiale de Herzberg ; je suis lecteur sur saint Paul, je rassemble des notes sur le psautier. *J'ai rarement le temps suffisant pour réciter mes heures et dire ma messe.* A cela s'ajoutent mes tentations du côté de la chair, du monde, et du démon [2] ». Le manque de discipline monastique à Wittenberg a contribué à ce déplorable état d'âme ; il

1. En ce sens qu'il avait onze couvents à diriger.

2. Enders, I, 66-67. Voici le texte du dernier passage souligné : « *Raro mihi integrum tempus est horas pevsolvendi et celebrandi* ». Ces importantes paroles, qui éclairent d'une si vive lumière l'intérieur de Luther et qui expliquent tant de choses, sont traduites de la manière suivante par « le vieux maître des recherches historiques sur Luther », je veux dire Köstlin : « J'ai rarement le temps de réciter mes heures d'une manière régulière (*Martin Luther*, 3ᵉ éd., I, p. 133 ; 5ᵉ éd. revue par Kawerau, p. 125, 142 ; en note, Kawerau n'a trouvé ici aucune observation à faire). Nombre de théologiens protestants sont si peu au courant du langage de l'Eglise ! Dès le xvᵉ siècle au moins le mot « celebrare » avait, comme aujourd'hui, la signification de « dire la Messe ». C'est en ce sens que le prend Luther lui-même dans ses *Leçons sur le Psautier* (Weimar, III, 362) : « Pejus mane orant et celebrant », où c'est surtout les prêtres qu'il a en vue. De même aussi dans sa glose sur l'Epître aux Romains (f. 67ᵇ ; Ficker, I. 132) il dit : « sacrifico, celebro », en parlant de la messe. C'est aussi dans le même sens, par exemple que le mot est pris par Wimpheling

détournait Luther du recueillement, et de l'élévation vers Dieu par la prière. Naturellement ce genre de vie alla toujours en s'accentuant, surtout lorsque Luther fut entraîné par l'ardeur de la lutte. Les conséquences de la négligence du culte divin apparurent alors au grand jour. Il en fut de même pour les autres Augustins de Wittenberg [1].

Toutefois, Luther n'était alors rien moins qu'un contempteur de la vie monastique. Les lettres dont j'ai parlé ci-dessus, au sujet des règlements des ordres religieux, montrent au contraire qu'il était plein de zèle pour en assurer la stricte observance ; et c'est ce que l'on peut constater aussi par d'autres lettres de cette époque [2]. On est même autorisé à soutenir qu'alors il avait beaucoup moins de ménagements pour les décrets et les statuts de l'Eglise (je ne parle pas des dogmes) que pour les statuts religieux [3].

Il ne faut donc pas s'étonner que pour lui les *vœux*

(*Gravamina germanicæ nationis*, etc., dans Riegger, *Amœnitates lit.* Friburg., p. 510) : « Sacrificare sive celebrare » ; — par Geiler de Kaisersberg (*Nav. Fat. turb. LXXII*, où il emploie indifféremment *missam legunt* et *celebrant*) ; — par Gerson, cent ans auparavant (*De præparatione ad missam, Op.*, III, 326 et s.), etc. [Voir *Additions.*]

1. S. Bonaventure a dit : « In omni religione, ubi devotionis fervor tepuerit, etiam eliarum virtutum machina incipit deficere et propinquare ruinæ ». *Opp.*, ed. Quaracchi, t. VIII, 135, n. 10.

2. Cf. Enders, I, 52, 53, 56, 57, 67, 99. En outre, çà et là il recommande la bonne formation des jeunes religieux.

3. Dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains* (f. 273 et précédemment ; Ficker, II, 314), il expose une conception exagérée de la liberté chrétienne (bien que toutefois, à la différence des Picards, il y exige l'obéissance aux commandements de l'Eglise) ; puis il plaide l'abolition des jours de jeûne et la diminution des fêtes (fol. 275 ; Ficker, II, 317), « quia populus rudis ea conscientia

fussent évidemment légitimes, pourvu qu'on les fît dans de bonnes dispositions. La même année (1516), il écrit que, malgré la liberté que le Christ nous a obtenue, « il est permis à chacun de prendre tel ou tel engagement en forme de vœu, par *amour pour Dieu* » et il s'écrie : « Qui est assez fou pour nier que chacun n'ait le droit de faire hommage de sa liberté à autrui et de se constituer soi-même prisonnier ? » etc. On ne doit le faire que par « un motif de charité et avec une foi éclairée : il ne faut pas y être poussé par la *nécessité de faire son salut,* mais par une tendance spontanée qui nous y mène allègrement ». Au contraire, dit-il, en règle générale, les prêtres, les religieux et les laïques eux-mêmes se rendent coupables, en négligeant la charité et ce qui est nécessaire au salut[1].

observat illa, ut sine iis salutem esse non credat». Et il poursuit : « Sic etiam *utile esset, totum pene decretum purgare et mutare, ac pompas, immo magis ceremonias orationum ornatuumque diminuere.* Quia hæc crescunt in dies, et ita crescunt, ut sub illis decrescat fides et charitas, et nutriatur avaritia, superbia, vana gloria, immo quod pejus est, quod illis homines sperant salvari, nihil solliciti de interno homine ». Pourtant nous venons de voir combien peu lui-même il se préoccupait de son intérieur. Mais il était dans le caractère de Luther de ne voir le mal que chez les autres, et non pas chez lui.

1. *Epître aux Romains,* fol. 274[b] ; Ficker, II, 316 : « Quamquam hæc omnia sint nunc liberrima, tamen ex amore Dei licet unicuique se voto astringere ad hoc vel illud. Ac sic jam non ex lege nova astrictus est ad illa, sed ex voto, quod ex amore Dei super seipsum protulit. Nam quis tam insipiens est qui neget, posse unumquemque suam libertatem pro obsequio alterius resignare et se servum [facere] ac captivare vel ad hunc locum, vel tali die, vel tali opere ? Verum si ex charitate id fuerit factum et ea fide, ut credat, se non necessitate salutis id facere, sed spontanea voluntate et affectu libertatis. Omnia itaque sunt libera, sed per votum ex charitate offeribilia... »

Quoiqu'ici Luther se montre pessimiste [1] et enclin à généraliser, il ne dit toutefois rien de faux sur le fond même des choses. Il présente encore l'amour de Dieu comme le but de tous les vœux ; il ne trouve aucune difficulté dans les vœux en eux-mêmes ; il ne s'emporte pas contre eux, comme étant opposés à la foi, au premier commandement, etc. Si telle eût été sa pensée, il aurait engagé d'une manière absolue à ne pas se faire religieux, puisqu'un religieux ne peut se concevoir sans la profession des vœux. Au contraire, que l'entendons-nous dire ? Une page après, il pose cette question : « *Ainsi donc, aujourd'hui, est-il bon de se faire religieux* ? » Il répond : « Si tu crois ne pouvoir faire ton salut qu'en entrant en religion, n'y entre pas ; car alors il faudrait t'appliquer le proverbe : « Le désespoir fait le moine » ; et non seulement il fait le moine, mais il creuse l'enfer ». Celui-là sera un bon moine qui se fera moine *par amour*, c'est-à-dire qui, considérant la gravité de ses péchés, et voulant accomplir *pour son Dieu* quelque chose de grand *par amour pour lui*, renoncera volontairement à sa liberté, revêtira l'habit de simplicité, et consentira à des fonctions qui attirent le mépris [2]. »

1. Voir ci-dessus, p. 9-10.

2. *Ibid.*, fol. 275 ; Ficker, II, 318 : « An ergo bonum nunc religiosum fieri ? Respondeo : Si aliter salutem te habere non putas, nisi religiosus fias, ne ingrediaris. Sic enim verum est proverbium : Desperatio facit monachum, immo non monachum, sed diabolum. Nec enim unquam bonus monachus erit, qui ex desperatione ejusmodi monachus est, sed qui ex charitate, scilicet qui gravia sua peccata videns, et Deo suo rursum aliquid magnum ex amore facere volens, voluntarie resignat libertatem suam, et induit habitum istum stultum et abjectis sese subjicit officiis. »

Ainsi, une fois encore, nous entendons Luther louer la vie religieuse prise en elle-même, et donner *l'amour de Dieu* comme l'unique objectif de l'état religieux et de tout ce qu'il comporte. Une chose nous surprend pourtant : il revient constamment sur ce point qu'il ne faut pas choisir la vie religieuse parce que ce serait là seulement qu'on pourrait faire son salut; car ainsi l'on se ferait moine par désespoir. On serait assez porté à en conclure que si lui-même il s'était fait moine, ç'avait été par désespoir de se sauver autrement, et que, dès lors, selon son habitude postérieure, il attribuait à *tous ses propres dispositions* [1]. Il y aurait là un fait en concordance avec ce que l'on verra dans la seconde partie, à savoir qu'après son entrée dans le cloître, Luther chercha à obtenir par ses propres efforts à être juste devant Dieu, jusqu'à ce qu'aux environs de 1515, sa justice par les œuvres vînt à s'écrouler. Mais ceci sera traité en son lieu. Pour l'instant, arrêtons-nous plutôt à ses déclarations relatives à l'état religieux.

A la suite du passage cité tout à l'heure, nous l'entendons prononcer cette grave parole : « *Je crois que depuis deux cents ans, il n'a jamais été mieux qu'aujourd'hui de se faire religieux* » : les religieux étaient devenus un objet de mépris pour le monde, voire même pour les évêques et les prêtres ; dès lors, ils étaient plus près de la croix. « Les religieux devraient se réjouir, et estimer qu'ils ont atteint le but de leur vœu, lorsqu'on les méprise à cause de ce vœu qu'ils ont fait *en vue de Dieu*. C'est même pour cette raison qu'ils portent un habit de simplicité. Pourtant, ils se com-

1. [Voir *Additions*]

portent très différemment, et du religieux ils n'ont que l'apparence. Mais je sais *que s'ils avaient la charité, ils seraient les plus heureux des hommes ; oui, plus heureux que ne le furent autrefois les ermites* », etc. [1].

Et toutes ces belles déclarations sont pourtant de l'époque où Luther *sentait* déjà en lui une *nouvelle vie, toute différente de l'ancienne ;* où il pensait « être entré au ciel à portes grandes ouvertes » ; de l'époque où déjà il avait émis le principe que la concupiscence est absolument invincible, et, partant, où il avait nié la possibilité d'accomplir les commandements de Dieu, nié la liberté de l'homme, affirmé la justification par la foi seule sans les œuvres, etc. Cela donne plus encore à penser que de voir Luther heureux dans les premières années de sa vie religieuse [2], que de l'en-

1. *Ibid.*, fol. 275[b]; Ficker, II, 318 : « Quamobrem credo nunc melius esse religiosum fieri, quam in ducentis annis fuit ; ratione tali videlicet, quod hucusque monachi recesserunt a cruce, et fuit gloriosum esse religiosum. Nunc rursus incipiunt displicere hominibus, etiam qui boni sunt, propter habitum stultum. Hoc enim est religiosum esse, mundo odiosum esse ac stultum. Et qui huic sese ex charitate submittit, optime facit. Ego enim non terreor, quod episcopi persequuntur et sacerdotes nos. Quia sic debet fieri. Tantum hoc mihi displicet, quod occasionem malam huic damus displicentiæ. Ceterum quibus non est data occasio, et fastidiunt monachos, nescientes quare, optimi sunt fautores, quos in toto mundo habent religiosi. Deberent enim gaudere religiosi, tanquam voti sui compotes, si in suo isto voto pro Deo assumpto despicerentur, confunderenturque. Quia ad hoc habent habitum stultum, ut omnes alliciant ad sui contemptum. Sed nunc aliter agunt multo habentes speciem solam religiosorum. *Sed ego scio fœlicissimos eos, si charitatem haberent, et beatiores quam qui in heremo fuerunt;* quia sunt cruci et ignominiæ quotidianæ expositi. Nunc vero nullum est genus arrogantius, proh dolor » !

2. Enders, I, 1-2, 6 (1507 1509).

tendre, quelques années après, décrire à son maître Barthélemy l'excellence de la vie religieuse, pour l'affermir dans sa vocation d'augustin [1]. A cette époque, « *la porte de saint Paul ne s'était pas encore ouverte pour lui* », comme il devait arriver en 1515 et 1516.

Dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, presque plus encore que dans ses *Leçons sur le Psautier*, il s'élève contre les singularités, contre les religieux attachés à leur sens propre, à leurs pensées propres, contre les religieux personnels, entêtés, les religieux à la tête dure [2] ; il s'enflamme pour l'obéissance que, lui-même, il s'efforce de pratiquer. Nous reviendrons sur ce point au cours de cet ouvrage. Pour l'instant, retournons plutôt à ses idées sur l'état religieux.

En 1518, il affirme incidemment que le célibat *des prêtres* est fondé sur l'institution de l'Eglise plus que sur celle de Dieu : toutefois il en condamne la transgressioa comme un sacrilège. Et chez les *religieux* elle est un *très grand sacrilège*, « *puisqu'ils se sont librement consacrés à Dieu et qu'ils se soustraient à lui après cette donation* [3]. »

En 1519 et au commencement de 1520, il attaque

1. Comme le raconte Usingen lui-même. Voir PAULUS, *Der Augustiner Barth. Arnoldi von Usingen*, p. 17.

2. Opiniosos, capitosos, cervicosos, duræ cervicis [Ficker, II, 294, 17].

3. *Decem præcepta*, Weim., I, 489 : « Sacrilegium est, ubi jam non tantum castitas polluitur, sed etiam quæ Deo soli fuit oblata, tollitur et sanctum prophanatur. Verum hoc ex institutione ecclesiæ magis quam ex Deo est in sacerdotibus ; sed in religiosis gravissimum est, quia sponte sese consecraverunt Domino et sese subtrabunt rursum ». Cf. 483, 21.

déjà l'Eglise au sujet du célibat des *prêtres*, à cause des désordres nombreux dont cette loi était cause [1] ; mais à ce propos, pas un mot ne tombe de sa plume contre les vœux des *religieux* [2]. Il s'élève contre ces vœux seulement pour le cas où le prêtre et le religieux accompliraient les cérémonies, et même les œuvres de la chasteté et de la pauvreté, afin d'être justifiés et rendus bons par elles : « Celui qui aurait cette pensée serait impie et renierait le Christ, puisque, déjà justifié par la foi, il doit se servir de ces œuvres pour purifier la chair et le vieil homme, afin que la foi au Christ croisse en lui, qu'elle règne seule en lui et qu'il devienne ainsi le royaume de Dieu. Que le religieux accomplisse donc ces œuvres avec joie, non pour acquérir beaucoup de mérites, mais pour être purifié [3] ». Ici encore, mais déjà plus amèrement qu'autrefois, Luther parle contre les désordres, contre les mau-

1. Premier *Commentaire sur l'Epître aux Galates*. Weim., II, 616. En février 1520 (Weim., VI, 147). Luther plaide pour le mariage des *prêtres*, mais il se tait sur celui des *moines*.

2. Voici ce qu'il dit lui-même dans le *Journal* de A. LAUTERBACH, à l'année 1538 (éd. SEIDEMANN, p. 12) : « De monachis nunquam cogitavi, quia sub voto erant, sed tantum de pastoribus, qui non possunt œconomiam servare sine conjuge. »

3. Weim., II, p. 562-563 : « Ita sacerdos et religiosus, si opera ceremoniarum, immo castitatis et paupertatis fecerit, quod in illis justificari et bonus fieri velit, impius est et Christum negat, cum illis, jam justificatus fide, uti debeat ad purgandam carnem et veterem hominem, ut fides in Christo crescat et sola in ipso regnet et sic fiat regnum Dei. Ideo hilariter ea faciet non ut multa mereatur sed ut purificetur. At, hui, quantus nunc in gregibus istis morbus est, qui et summo tædio nec nisi pro hac vita religiosi et sacerdotes sunt, ne pilum quidem videntes, quid sint, quid faciant, quid quærant ». De même dans le *Commentaire sur l'épître aux Galates*.

vais prêtres, les mauvais religieux, à qui leur devoir est à charge. Il est d'autant plus étonnant de ne pas voir venir son accusation générale contre « le baptême monastique ». Dès cette année 1519, il s'exprime très ouvertement sur la liberté du chrétien, plus impétueusement qu'il ne l'avait fait dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*[1]. Déjà, à la fin de 1518, il avait traité le pape d'antechrist[2]. Il ne parlait plus que de lois humaines, introduites dans l'Eglise ; n'admettait que trois sacrements[3], et avait fait le premier pas pour l'établissement du sacerdoce universel[4]. Eh bien, c'est pourtant alors qu'il regarde la vie religieuse, avec les vœux qui l'accompagnent, cette vie qui l'aurait si fort tourmenté, qu'il la regarde, dis-je, comme la voie la plus courte pour l'accomplissement des vœux du baptême.

De fait, deux années seulement avant la composition de son ouvrage *Sur les vœux*, c'est-à-dire en 1519, il disait dans un sermon : « Chacun doit s'examiner sur l'état dans lequel il pourra le mieux détruire le péché et dompter la nature. Il est certain qu'il n'existe pas de vœu plus sublime, meilleur ni plus grand que le vœu du baptême ; car que peut-on promettre de plus que de chasser tous les péchés, de mourir à soi-même, de haïr cette vie et de devenir saint ? Outre ce vœu, pourtant, l'on peut fort bien

1. *Ibid.*, p. 478, 479 (« Veritas Evangelii est scire quod omnia licent »), 572.
2. Enders, I, 316 (11 déc. 1518).
3. Weim., II, 713 et suiv., Enders, II, 278 (18 déc. 1519).
4. Enders, II, 279 (18 déc. 1519).

s'attacher à un état de vie que l'on juge convenable et utile pour parfaire son baptême. C'est comme si, deux personnes se rendant dans une ville, l'une prenait le sentier et l'autre la grand'route, chacune selon qu'il lui paraîtrait mieux. Ainsi, celui qui se lie à *l'état du mariage* marche parmi les fatigues et les souffrances de cet état ; il y dompte sa nature, en l'habituant à s'accommoder de la bonne et de la mauvaise fortune, en évitant le péché, et en se préparant ainsi d'autant mieux à la mort, ce qu'il n'eût pas pu faire aussi bien ailleurs. Celui qui, au contraire, cherche davantage à souffrir ; qui, par de nombreux exercices, veut se préparer *rapidement* à la mort, et accomplir *promptement* les œuvres de son baptême, que celui-là *s'attache à la chasteté ou à* (un) *ordre religieux;* car un tel état, s'il est bien compris, doit être fait de souffrances et de tourments, afin qu'on y trouve plus de moyens de pratiquer les vœux du baptême que dans l'état du mariage ; que par ces tourments, l'on s'habitue *vite* à recevoir la mort avec joie et qu'ainsi l'on parvienne (rapidement) au but de son baptême [1] ».

Dans le même sens, Luther, la même année, appelle les conseils « des moyens pour accomplir plus aisément les commandements ; une vierge, une veuve, un célibataire satisfont au commandement de ne pas succomber à la concupiscence avec plus de facilité qu'une personne mariée, qui accorde déjà quelque chose à la concupiscence. » La même année, une autre fois encore, il parle de la même manière ; ça et là, il nomme

1. Weim., II, 736. Naturellement les injures et les vues pessimistes ne font pas défaut.

les conseils « des voies plus directes, pour accomplir facilement et avec joie les commandements de Dieu[1] ». Plus loin[2], je rechercherai jusqu'à quel point Luther nous donne ici une théologie sûre; pour l'instant, il me suffit de constater que deux années avant sa lutte contre les conseils et les vœux, il en avait reconnu pour le moins la pleine légitimité.

Dans ces passages, il exprime la pensée qu'il y a diverses routes et *un seul point d'arrivée ;* divers moyens et *un seul but.* Parmi les routes et les moyens les plus directs et les meilleurs, il range l'état religieux, et en particulier le vœu de chasteté. Et cependant, en cette même année, que de points importants n'avait-il pas déjà abandonnés ! Il était au seuil de son apostasie, mais il n'avait pas encore sacrifié la vie religieuse. Ce n'est qu'en 1520, l'année même de cette apostasie, alors qu'il était déjà dans les griffes du syphilitique Hutten et de l'incendiaire Sickingen, c'est alors seulement qu'il commença peu à peu sa lutte contre les ordres. Et pourtant, au commencement de cette année-là même, son ardent admirateur, le savant franciscain Conrad Pellican (qui alors avait déjà lu trois fois le commentaire de Luther sur l'Epître aux Galates), l'invoquait à Bâle comme *le plus habile défenseur de la vie religieuse et des moines,* contre les accusations de certains disciples d'Erasme, qui soufflaient une haine à mort contre les religieux[3].

1. Enders, II, 40 (15 mai 1519); Weim., II, 644.
2. Ch. VIII, § 1.
3. Enders, II, 357 s. Alors aussi, sous la direction de Pellican l'on réimprima les œuvres de Luther ; en outre, lui-même il les

En réalité, durant tout le temps de sa vie religieuse, Luther n'a jamais dit un mot contre le vrai monachisme; plus tard, il était lui-même obligé de le reconnaître, et ainsi, suivant son expression, « il se prenait par le nez » ; même après sa « conversion », — toujours de son propre aveu, — s'il n'eût pas aidé à brûler comme hérétique « celui qui aurait enseigné qu'être moine ou religieuse est une superstition, et que la messe est la grande abomination », il l'aurait du moins reconnu digne du feu[1]. Ce ne fut que sa haine contre l'Eglise, dont les religieux étaient les auxiliaires les plus puissants, mais auxiliaires dont lui-même il avait alors besoin ; ce fut sa résolution de ne jamais se réconcilier avec l'Eglise, qui le poussa à la guerre contre les ordres et contre les vœux.

Et l'entreprise n'était pas facile. Il écrivait de la Wartbourg, le 1er novembre 1521 : « Philippe (Mélanchthon) et moi, nous avons formé une puissante conjuration contre les vœux des religieux et des prêtres, pour les supprimer et les détruire. » Désormais, rien ne résonnait plus odieusement à son oreille que les noms de religieuse, de moine et de prêtre[2]. Il dirigea d'abord la lutte contre le célibat, qu'il avait tant vanté autrefois. Il veut le rendre libre, écrit-il, « comme l'exige l'Evangile ; *mais*, ajoute-t-il, *je ne sais pas encore exactement comment j'y parviendrai*[3] ».

réunit et il les publia en un volume. Voir à ce sujet la chronique domestique de Conrad Pellican, par Rufach, traduite en allemand par Th. Vulpinus (Strasbourg, 1892), p. 76-77.

1. Erl., 25, 320 (1539).
2. Enders, III, 241.
3. *Ibid.*, p. 219 (Lettre du 15 août 1521).

CHAPITRE II

SAINT BERNARD A-T-IL RÉPROUVÉ LES VŒUX ET LA VIE MONASTIQUES ?

Dans son ouvrage *sur les vœux monastiques*, Luther veut prouver que ces vœux sont nuls et non avenus, qu'ils contredisent la doctrine du Christ et son Evangile. A son avis, ils sont païens, judaïques, sacrilèges, mensongers, faux, diaboliques, hypocrites [1] ; aussi les religieux peuvent-ils en toute sûreté de conscience quitter leurs monastères et se marier. Mais comment le prouver ? C'était une entreprise difficile. Il sut toutefois se tirer d'embarras. Parmi ses expédients tinrent une grande place deux paroles de saint Bernard, et tout particulièrement la première. Saint Bernard était l'un des astres les plus brillants de la vie monastique ; il était universellement connu et vénéré. Ce grand saint, qui a renouvelé la vie religieuse et fondé tant de monastères, qui est même honoré comme fondateur d'ordre, devait servir à prouver que les vœux n'ont aucune valeur et que la vie religieuse est perdue pour le ciel. En face de la mort il aurait

1. Weim., VIII, 602.

rétracté ses vœux, et aurait ainsi échappé à la damnation éternelle.

En effet, Luther écrit : « Bernard malade et près de la mort ne trouva à faire que cet aveu : « J'ai perdu mon temps, car j'ai mal vécu [1] ! Mais une chose me console, c'est que tu ne méprises pas un cœur contrit et humilié. » Et ailleurs : « C'est à double titre que le Christ possède le royaume des cieux, d'abord parce qu'il est le Fils, ensuite parce qu'il a souffert. Il n'avait pas besoin de ce second titre pour mériter le ciel, mais il me l'a donné à moi et à tous les fidèles. » Ensuite, Luther donne de ces paroles une explication appropriée : Bernard « n'a mis sa confiance que dans le Christ, et nullement dans ses propres œuvres ; il n'a pas tiré gloire de ses vœux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance ; au contraire, il appelle une « vie mauvaise » les années passées à les pratiquer ; c'est cette confiance qui l'a préservé et justifié, lui avec tous les saints. Irais-tu croire qu'il a menti ou simplement qu'il aurait dit en plaisantant qu'il avait perdu sa vie ?... Puis donc qu'on te prêche que les vœux et la vie des religieux sont du temps perdu, qu'ils ne sont d'aucune valeur pour la justification et le salut, qui voudra encore prononcer de tels vœux, qui voudra y persévérer ? » Et Luther continue ainsi ; dans les deux pages suivantes, il revient encore sur les paroles de saint Bernard pour prononcer contre les vœux monastiques la sentence qu'on a lue au commence-

1. Weim., VIII, 601 : « Nihil aliud (Bernhardus) sonuit quam confessionem hujusmodi : Tempus meum perdidi, quia perdite vixi ».

ment de ce chapitre. Et dans la suite, il dira : « Par cet aveu, Bernard n'a-t-il pas annulé ses vœux et fait retour au Christ[1] ? »

Comme on s'en rend compte aussitôt, ces deux passages demandent évidemment à être identifiés. Le sens que Luther donne au premier des deux est tout simplement horrible : sur son lit de mort, saint Bernard aurait rétracté ses vœux comme impies. Luther a-t-il cité fidèlement saint Bernard ? Quel est le contexte de cette phrase ? De quelle époque est-elle ? Quel en est le vrai sens ? Tout cela doit être d'autant plus étudié que Luther attache plus d'importance aux deux paroles qu'il cite, et spécialement à la première : dans ses œuvres, comme nous le verrons bientôt, on en trouverait difficilement d'autres qu'il ait rapportées avec autant de complaisance.

Kawerau a eu la louable intention de les identifier; il a même trouvé le second passage, ce qui, à vrai dire, n'était pas difficile : dès lors que Luther met ces deux paroles à l'époque de la dernière maladie de saint Bernard, Kawerau, naturellement, s'est mis à feuilleter l'une des *Vies* du saint ; et dans la *Vie de saint Bernard*, par Alain de Lille[2], il a trouvé le second passage. Il cite même une autre édition de saint Bernard [en dehors de celle de la *Patrologie latine*], et la *Légende dorée*. Mais au lieu de ce luxe de citations, que n'a-t-il mis le passage dans son contexte ! Saint Bernard, gravement malade, mais non pas à la fin de sa vie,

1. *Ibid.*, p. 658.
2. Migne, *Patr. lat.*, lat. 185, col. 491 (*Vita* S. Bernardi auctore Alano.)

était tourmenté par l'Esprit du mal ; il lui répondit sans crainte qu'il se confiait dans les mérites du Christ ; — et c'est la même pensée qu'au temps de Luther on recommandait aux prêtres de suggérer aux malades. « Si le démon se présente à vous, opposez lui toujours les mérites de la passion du Christ[1]. » Kawerau désirerait en outre faire croire au lecteur que le premier passage, le plus important, se trouve aussi dans Alain ; car, au lieu d'avouer qu'il ne l'a pas trouvé, il continue : « Luther en appelle souvent et volontiers à *ces paroles* de Bernard. Il dit par exemple, au t. XLV, p. 148 et suivante de l'édition d'Erlangen : « Comme le montre l'exemple de saint Bernard, que j'aime à rapporter. » Et Kawerau ajoute : « Voir en outre, ci-dessus, t. VIII, p. 450 et 528. » Et c'est tout ! L'indication de la page 528 est même à rayer, puisqu'on n'y trouve que la traduction de ce qui est à la page 450. Ainsi, ni la référence à saint Bernard, ni même une indication tant soit peu satisfaisante des endroits où Luther a cité cette parole. Köhler s'occupe aussi du fameux passage ; mais il n'est pas plus heureux que Kawerau. Toutefois il renvoie à six endroits des œuvres de Luther. Il faut ajouter, il est vrai, qu'ils se réduisent à deux, car deux de ses références n'ont rien à voir ici, et deux autres sont des traductions du latin[2]. Schæfer n'a rien compris

1. « Si occurerit tibi diabolus, ei semper oppone merita passionis Christi. » *Sacerdotale ad consuetudinem S. Romanæ Ecclesiæ aliarumque ecclesiarum*. Edité et augmenté par Albertus Castellanus, O. P. Venetiis, 1564, fol. 114 (édition de 1548, Venise, f. 117).

2. W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* (Erlangen, 1900), I, 321.

au premier passage. Il semble ne lui attribuer aucune importance : il le cite ainsi, d'après les *Propos de Table* (!)[1] : « J'ai mal vécu... mais vous, bien-aimé Seigneur Jésus-Christ, vous avez doublement droit... » etc. C'est le second passage, ajouté au premier, du reste avec une forte interpolation ; et, là-dessus, il donne comme source : « *Légende dorée*, CXV ! » Puis viennent encore cinq références à d'autres œuvres de Luther[2].

Je vais d'abord donner une liste des endroits des œuvres de Luther où l'on trouve les deux passages en question ; je cite ces endroits tels qu'ils se sont présentés à moi au cours de la lecture de ces œuvres. Cette liste n'est certainement pas complète, mais elle donne néanmoins incomparablement plus qu'on ne trouve dans les travaux des écrivains protestants, et elle contribue à montrer l'importance considérable que Luther attachait à ces paroles.

Il commence à en parler en 1518. Dans les deux endroits où il le fait cette année-là[3], il ne rapporte que le premier passage, mais déjà il dit que c'était « lorsqu'il se croyait sur le point de mourir », lorsqu'il était « agonisant », que Bernard s'était écrié : « J'ai perdu mon temps... J'ai mal vécu. »

On trouve des textes analogues dans le t. VIII, p. 450 et 658 (1521). Mais à la page 601, les deux passages apparaissent l'un à côté de l'autre, encore que séparés.

1. Erl., 61, 443.
2. E. Schaefer, *Luther als Kirchenhistoriker* (Gütersloh, 1897), p. 444.
3. Weim., I, 323, 19 et 534, 9.

A partir de ce moment, ils se trouvent très souvent réunis, et rapportés à la même époque, à savoir alors que Bernard était mourant, ou du moins qu'il croyait l'être [1].

1. Je les donne d'abord tels qu'ils se trouvent dans l'édition d'Erlangen : 6, 251, 259 ; — 9, 240-241 ; — 17, 31 ; — 31, 287 : « Et toutefois, après avoir vécu longtemps dans le baptême monastique, saint Bernard, le saint moine par excellence, se trouvant une fois mortellement malade, dut en arriver à douter de toute sa vie monacale... » (1533). (Sur le *baptême monastique*, voir, plus loin, première partie, ch. XI, etc.). — 31, 291-292 ; — 321 (seulement indiqués) ; — 36, 8 ; 41, 309 ; — 43, 353-354. Ici, après avoir cité le premier passage, Luther ajoute : « Oui, mais comment en est-il ainsi, cher saint Bernard ? N'as-tu pas été toute ta vie un pieux moine ? La chasteté, l'obéissance, tes prédications, tes jeûnes, tes prières, tout cela n'est-il donc pas excellent ? Non, répond-il, tout cela est perdu et appartient au diable. » (1532). — 45, 148, 166-167 (très développé), 355-356, 364 ; — 46, 245, 377 : Après y avoir cité les deux passages, Luther dit : « Ici, il met de côté le moine, l'ordre, l'habit et les règles pour se rejeter sur le Christ » (1537-38) ; — 47, 37 : « O S' Bernard, il était temps de revenir en arrière. — Et il a pendu son froc au mur « (14 sept. 1538) ; — 47, 39. — *Op. ex. lat.*, 19, 52 ; — *In Galat.*, édition Irmischer, II, 284. — Weimar, XX, 624, 672, 746, 13.

Comparer avec ce dernier passage *Enarr. in can. epist. priorem Joannis, anno 1527 die 19 Augusti inchoata* (*Cod. Pat. lat.*, 1825, fol. 147) « Omnes enim sic docuerunt, nos Christi sanguine mundari a peccatis : super hoc fundamentum, quod retinuerunt, ædificarunt stipulas, traditiones et regulas suas. Sed dies probavit tandem hoc ædificium ; in agone enim mortis, qui verus ignis est, periit hæc fiducia traditionum, et in solam misericordiam se rejecerunt, sicut sanctus Bernhardus clamavit, se misere perdidisse vitam, quam totam vigiliis, jejuniis, et omni genere superstitiosorum operum misere transegerat. Erexit autem se fiducia meriti Christi, quem aiebat duplici jure habere regnum, primum est Dei filium naturalem, secundo, ex merito passionis, quam passionem pro peccatoribus liberandis subierat. »

Weimar, XXVII, 335. — Même dans son livre *du Serf Arbitre* (*Op. lat. var. arg.* 7, 166 ; Weim., XVIII, 644, 9 : 1525), le premier passage a dû prendre place, cette fois pour prouver que les saints

Mais *quand* Bernard laissa-t-il donc échapper la première parole « J'ai mal vécu », celle-là précisément qui est la plus importante ? *Où* la trouve-t-on ? Je puis l'affirmer à MM. Kawerau, Schäfer, Köhler et à leurs collègues : si un franciscain dans l'édition de saint Bonaventure, un dominicain dans celle de saint Thomas, le jésuite Braunsberger en publiant les lettres de Canisius, Gietl, en éditant la *Somme* de Roland, ceux qui tout récemment ont édité les Actes du concile de Trente, et d'autres encore ; s'ils avaient trouvé ce passage sur leur route, ils n'auraient jamais eu de repos qu'ils n'en eussent découvert la source.

Où se trouve donc : « J'ai perdu mon temps. J'ai mal vécu ? » Dans le vingtième sermon sur le *Cantique des Cantiques*, et précisément au commencement, dans le n° 1 [1]. Saint Bernard part de cette idée qu'il faut vivre pour le Christ ; Dieu, dit-il, a créé toutes choses pour lui-même ; crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme [2]. Puis il ajoute : « Tournez vers vous, ô mon Dieu, ce peu de chose que vous avez daigné que je fusse, et de ma pauvre vie, recevez, je vous en conjure, les années qui restent à s'écouler. *Et pour ces autres années que j'ai perdues, parce que j'ai mal vécu, ne méprisez pas, mon Dieu, un cœur contrit et humilié.* Mes jours ont passé

oublient leur libre arbitre, pour ne plus invoquer que la grâce de Dieu. — En termes généraux, mais avec le changement de sens qu'il lui a fait subir, il cite le passage : J'ai mal vécu ; *Perdite vixi* : Erl., 25, 335 ; *Opera exeg. lat.* 4,301 ; *in Galat.*, I, 14, etc.

1. Migne, *Patr. lat.*, t. 183, col. 867.
2. Eccle., XII, 13.

comme l'ombre et se sont écoulés sans fruit. Il m'est impossible de les rappeler ; qu'il vous plaise que j'y songe en pensant à vous dans la tristesse de mon âme[1]. »

Le lecteur voit aussitôt que ce n'est pas dans sa dernière maladie que Bernard a prononcé ces mots, ou alors qu'il se croyait sur le point de mourir, mais dans une prédication appartenant à la série de celles qu'à intervalles inégaux il fit à ses confrères sur le *Cantique des Cantiques*. Et que veulent donc dire ces paroles dont le contexte nous permet maintenant de saisir le véritable sens? Ce que Luther y voyait en 1518, alors qu'il avait le regard plus limpide, et qu'il n'était pas encore animé contre l'Eglise d'une haine implacable : l'humble confession de l'âme repentante, en présence de Dieu. Luther dit :[2] « Je sais que si Dieu juge ma vie, elle est tout entière digne de condamnation, mais il m'a commandé de me fier à sa miséricorde et non à ma vie, car il a dit : « Aie confiance, mon fils, tes péchés te sont remis. » Ta miséricorde, Seigneur, est meilleure que la vie. » Il rapporte alors la parole de Bernard, et il conclut : « Ainsi la crainte du jugement t'humiliera, mais l'espérance en la miséricorde te relèvera. »

Mais en 1521 il commença déjà à imputer aux reli-

1. « Inclina tibi, Deus, modicum id quod me dignatus es esse, atque de mea misera vita suscipe, obsecra, residuum annorum meorum : pro his vero (annis), quos vivendo perdidi, quia perdite vixi, cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias. Dies mei sicut umbra declinaverunt et præterierunt sine fructu. Impossibile est, ut revocem ; placeat ut recogitem tibi eos in amaritudine animæ meæ. »

2. Weim, I, 323.

gieux le blasphème qui sort de sa bouche en 1527 : de leur Règle, ils *ont fait le fondement du salut,* sans égard à l'unique fondement, qui est Jésus-Christ[1] ; si bien qu'on peut leur opposer ce raisonnement : « Si rien ne justifie devant Dieu en dehors du sang du Christ, dès lors les statuts des papes, *les règles des Pères* sont une séduction[2], car « la règle est bonne assurément, mais ce n'est pas elle qui a versé son sang pour moi[3]. » Et de même qu'en raison de ce blasphème, de ce reniement du Christ, l'on pourrait détruire les monastères de fond en comble[4], ainsi chaque moine en particulier, avant que son âme se sépare de son corps, doit maudire toute sa vie religieuse avec toutes les règles et exercices dont elle est faite, s'il veut se sauver et arriver à la félicité éternelle. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, Luther se tait à dessein sur ce fait que le fondement de l'état religieux et de toutes les règles, ainsi que de tous les exercices en général, est Jésus-Christ, et que selon la doctrine catholique toutes les bonnes œuvres ne sont agréables à Dieu qu'autant qu'elles sont faites par la vertu de Celui qui a été la réconciliation pour nos péchés[5].

Pour tout catholique c'est une chose qui va pour ainsi dire de soi que l'enseignement donné aux jeunes religieux par un homme plus âgé que Luther de quelques années seulement, l'abbé bénédictin Garcia

1. Weim., XX, 624, 7.
2. *Ibid.*, p. 622, 19.
3. *Ibid.*, p. 624, 9.
4. *Cod. Vat. Pal. lat.*, 1825, fol. 148.
5. Sur ce sujet, voir, plus loin, le ch. XII.

DE CISNEROS : « Invoque la miséricorde de notre Sauveur, et *mets entre toi et Dieu sa précieuse mort et sa passion, en disant :* O Seigneur, sois-moi propice, à moi pauvre pécheur, par la sainte passion de ton Fils bien-aimé, qui s'est offert pour moi en sacrifice sur la croix » etc.[1]. C'est précisément ce que l'Eglise catholique a toujours exprimé et exprime de mainte manière dans la seconde partie des litanies des saints, qu'on ne récitait nulle part aussi fréquemment que dans les couvents. Et dans sa « Règle pour les laïques », l'historien bien connu THEODORIC ENGELHUS, et qui semble être mort à Wittenberg même en 1434, ne connaît pas non plus, pour les laïques à l'heure de la mort, de meilleure prière que celle-ci : « Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, mets ta passion, ta croix et ta mort entre ton jugement et mon âme[2]. » Pour un protestant, qui accueille aveuglément la monstrueuse calomnie de Luther, que « par les bonnes œuvres les catholiques veulent être leurs propres justificateurs et rédempteurs[3] », il doit assurément être étrange de s'entendre dire qu'aussi bien au temps de Luther et de son ordre, qu'aujourd'hui encore, dans le huitième répons de l'office des morts, l'Eglise fait cette prière : « Seigneur, ne me juge pas selon mes œuvres, car je n'ai rien fait qui soit digne de ton regard : c'est

1. Je me sers de l'édition latine postérieure : *Exercitatorium vitæ spiritualis*, Ingolstadii, 1591 ; seconde partie du volume, p. 430. La première édition, en espagnol, avec le titre *Ejercitatorio espiritual*, fut imprimée en 1500.

2. Dans A. LANGENBERG, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*, 1902, p. 83.

3. Weim., XXVII, 443.

pourquoi je prie ta majesté d'effacer mon iniquité[1]. » Il aura peine à croire aussi que d'après le *Manuel du prêtre, selon le rite de la sainte Eglise romaine*[2], le prêtre doit parler ainsi au malade : « Si le Seigneur veut te juger selon tes péchés, dis-lui : Seigneur, je mets la mort de mon Seigneur Jésus-Christ entre ton jugement et moi, et quoique par mes péchés j'aie mérité la mort éternelle, je substitue pourtant les mérites de sa passion à ceux que je devrais avoir, mais que, dans ma misère, je n'ai pas ; et je remets, Seigneur, mon âme entre tes mains. »

Si un laïque, obligé qu'il est, comme le prêtre et les religieux, à observer les commandements, s'écrie avec saint Bernard : « J'ai mal vécu », pend-il pour cela les commandements de Dieu à un clou ; les abolit-il et les condamne-t-il ? C'est lui qu'il condamne de n'avoir pas vécu conformément à ces commandements. Et si un religieux en dit autant, lui qui, en outre, s'est obligé à garder les vœux faits à Dieu, est-ce donc qu'il rétracte et qu'il condamne les vœux ? Au contraire, c'est lui qu'il condamne, pour ne les avoir pas observés comme il l'aurait dû ; il confesse qu'il a mal porté le nom de moine. C'était la pensée du saint abbé Antoine quand, après sa visite à Paul qui venait de mourir, et dont il avait vu la sainte vie, de retour auprès de ses frères il s'écriait : « Malheur à moi,

1. De même aussi dans le bréviaire des Ermites de saint Augustin. Je me suis servi du *Ms. Vat. lat.*, 3515, du xve siècle, fol. 431^b.

2. *Sacerdotale ad consuetudinem S. Romanæ Ecclesiæ*, fol. 114 et 114^b (édition de 1548, f. 117). Voir ci-dessus, p. 77, n. 1.

pécheur, qui porte faussement le nom de moine[1]. » C'est là un jugement sur soi-même, un jugement qui n'a pas trait aux devoirs imposés ou assumés, mais à sa propre vie, qui ne correspond pas à ces devoirs. C'est ce qu'a en vue saint Bernard dans un autre passage : « Dieu, dit-il, aime l'âme qui en sa présence se juge continuellement et sans fausses excuses. Si nous nous jugeons nous-mêmes, nous ne serons pas jugés par Dieu[2]. » Mais il est inutile de continuer à perdre son temps sur ce point[3].

1. *Vita S. Pauli. Opp. Hieronymi*, MIGNE, *Patr. lat.*, t. 23, col. 27, n. 13.

2. MIGNE, *Patr. lat.*, t. 183, c. 47. Dans le *Sermo 30 in Cant.* (Migne, t. 183, p. 986, n. 6, 7), S. Bernard expose d'une façon très claire, d'un côté, le rapport de sa vie religieuse avec sa vie séculière antérieure, d'autre part, la douleur qu'il ressent de sa conduite dans l'état religieux, surtout depuis qu'il a dû assumer la dignité d'abbé, la charge de supérieur, parce qu'il est ainsi exposé à beaucoup de dangers et qu'il a moins de temps pour prier. Il se lamente sur sa sécheresse, et de nouveau il offre à Dieu le sacrifice de son cœur contrit. C'est précisément le contraire de la falsification de Luther.

3. L'aveu de Bernard, placé au moment où il se croyait près de mourir, et mes explications contre la manière dont Luther en a faussé le sens reçoivent une grande lumière de l'*Admonition au mourant* (*Admonitio morienti*), d'ANSELME DE CANTORBÉRY, mort un peu moins de trente ans (1109) avant le sermon de saint Bernard dont il s'agit ici. On doit dire au moine mourant : « *Etes-vous heureux de mourir dans l'habit monastique ?* » Il doit répondre : « *J'en suis heureux* ». — « *Reconnaissez-vous avoir mal vécu, et avoir mérité* par là les peines éternelles » — « Je le reconnais ». — « Vous en repentez-vous ? — Avez-vous la volonté de vous en corriger, si vous en aviez le loisir ?... — Croyez-vous que vous ne pouvez être sauvé que par la mort de Jésus-Christ ? ... — Eh bien donc, tandis que vous vivez encore, placez uniquement toute votre confiance dans cette mort (du Christ) ; n'ayez de confiance qu'en elle », etc.

MIGNE, *Patr. lat.*, t. 158, 685. Voir à ce sujet A. FRANZ, *Das*

Et quand saint Bernard a-t-il prononcé cette première et si importante parole? Quand a-t-il donné le vingtième sermon sur *le Cantique des Cantiques*? C'est en 1135 qu'il a commencé ses prédications sur ce sujet; les vingt-trois premières étaient déjà terminées en 1137, c'est-à-dire avant son troisième voyage en Italie, en février 1137[1]. Par conséquent, la vingtième doit-être de 1136 ou 1137, soit de seize années avant sa mort († 1153). Or, puisqu'au dire du Réformateur, par les paroles: « J'ai mal vécu », saint Bernard a condamné et retracté ses vœux de religion, qu'il a répudié la vie monastique et pendu son froc à un clou, a-t-il cessé, après ce vingtième sermon, de fonder des monastères? Tout au contraire. Dans chacune des années qui suivirent son retour d'Italie (été de 1138), nous le voyons faire de nouvelles fondations[2]. Et Bernard a écrit à plusieurs des abbés des nouveaux monastères, par exemple, dès 1138-1139, au nouvel abbé de Dunes[3]. Relativement au monastère de Mellifont, qu'en 1142 vinrent occuper des religieux formés à Clairvaux[4],

Rituale von Sankt Florian aus dem 12. Jahrh. (1904), p. 199 (Note tirée de l'*Erratum*).

1. Voir les remarques des Bénédictins de Saint-Maur, dans Migne, t. 183, col. 782; *Hist. litt. de la France*, XIII, 187. *Hist. litt. de S. Bernard et de Pierre le Vénérable*, Paris 1773, p. 349, 354; E. Vacandard, *Vie de saint Bernard de Clairvaux*, Paris, 1895, I, 471, note 1. Les premiers disent que saint Bernard prononça deux fois le sermon 24, en 1137 et en 1138.

2. Voir le catalogue, dans Migne, *loc. cit.*, col. 1084, n. 2; mais surtout Janauschek, *Orig. Cisterc.* (à la fin *Arbor genealogica abbatiarum Cisterc.*); et Vacandard, *loc. cit.*, II, 393 et suiv.

3. Ep. 324.

4. Janauschek, *ouv. cité*, p. 70, etc.

Bernard écrivait à l'évêque Malachie : « J'ai semé, c'est à vous d'arroser, et Dieu fera croître la récolte[1]. » En 1142-1143, il recommande très instamment ces religieux au même évêque : « Que votre sollicitude et vos soins ne s'attiédissent pas un instant à leur endroit ; il ne faut pas que votre plantation périsse... La maison va bien... Il est encore besoin de beaucoup de vigilance : nous sommes dans un endroit nouveau, dans une terre si peu habituée à la vie religieuse, et qui en a même une si complète inexpérience[2] ! » Il faut, continue saint Bernard, apporter plus de soin à l'observance des règlements monastiques ; que l'évêque veuille bien s'efforcer de faire prospérer la maison ; et il conclut : « Nous suggérons aussi à votre Paternité de persuader à des hommes pieux et que vous espérez devoir être utiles au monastère *d'entrer dans le même Ordre*[3]. »

Dans les prédications suivantes sur le *Cantique des Cantiques*, Bernard se répand aussi en éloges sur les vœux et sur le bonheur de l'état religieux. Je me bornerai à quelques passages. Dans le trentième sermon, il exalte avec enthousiasme l'obéissance, la pauvreté, la chasteté, la mortification, la véritable idée que l'on

1. « Ego seminavi, rigate vos, et Deus incrementum dabit. » (*Ep.* 356).

2. « Nequaquam... circa eos sollicitudo et diligentia tepescat, et pereat quod plantavit dextera tua... Bene proficit domus... Multa adhuc opus est vigilantia, tamquam in loco novo, et in terra tam insueta imo et inexperta monasticæ religionis ». (*Ep.* 357).

3. « Illud quoque paternitati vestræ suggerimus, ut viris religiosis et quos speratis utiles fore monasterio persuadeatis quatenus ad eorum Ordinem veniant. » (*Ep.* 357).

doit se faire d'un moine [1]. Dans le soixante-quatrième [2], il parle d'un moine chez qui pendant un certain temps tout alla pour le mieux, mais qui, peu à peu, céda à des pensées trompeuses ; il pouvait, pensait-il, communiquer à d'autres, demeurés chez lui, les biens spirituels dont il jouissait dans son couvent : cette conduite lui paraissait meilleure et plus utile. « Bref, il s'en alla, et il périt : il n'avait pas été l'exilé retournant dans sa patrie, mais le chien retournant à son vomissement. *Et le malheureux se perdit,* et il ne conquit aucun des siens [3] ». Ainsi, d'après saint Bernard, celui qui abandonne son ordre retourne au mal qu'il avait voulu éviter en y entrant et il périt ; tandis que d'après Luther, c'est ce qui arrive lorsque quelqu'un entre dans un monastère et qu'il y reste [4].

Dans le quarante-huitième sermon, saint Bernard parle de l'innocence ; dans le soixante-et-onzième, du bonheur de l'obéissance, dans le quarante-septième, de la règle de saint Benoît. Et ailleurs encore, nous trouvons les mêmes idées : par exemple dans le trente-septième sermon, « sur divers sujets », qu'il composa probablement au retour de son voyage de Rome. Quelles louanges n'y donne-t-il pas à la chasteté religieuse ! « Qui pourrait craindre, dit-il, d'appeler le célibat une vie céleste et angélique ? » Il exhorte et il encourage ses frères à tendre vers la perfection de

1. Migne, *P. lat.*, t. 183, col. 938, n. 10, 11, 12.
2. Sermo 64 in Cant., n. 2. Migne, t. 183, col. 1084.
3. « Non tam exul ad patriam quam canis reversus ad vomitum. Et se perdidit infelix, et suorum acquisivit neminem. »
4. « Ad vomitum gentilem redire. » Weim., VIII, 600, 7.

cet état : « Comment n'êtes-vous pas déjà comme des anges de Dieu dans le ciel, complètement étrangers à ce qui regarde le mariage », etc. [1]. C'est après 1137, c'est-à-dire en 1141 ou 1142 qu'il a composé sur l'état religieux le célèbre traité *Du Précepte et de la Dispense*, qui est parmi les plus beaux ouvrages et les plus instructifs qu'on ait jamais écrits sur ce sujet [2]. On y lit notamment [3] : « La discipline monastique a mérité d'être appelée un second baptême, et cela, à cause de son mépris complet du monde et de l'excellence particulière de la vie spirituelle, qui surpasse tous les genres de vie, met ceux qui la professent au-dessus du genre humain et les rend semblables aux anges. »

Sous quel aspect de fausseté Luther ne commence-t-il pas à nous apparaître ! Il induit en erreur sur l'époque où remontent deux paroles qu'il cite de saint Bernard ; bien plus, *en pleine connaissance de cause*, il donne à la première de ces deux paroles (et ses partisans après lui) [4] un sens contre lequel saint

1. « Quis enim cœlibem vitam, vitam cœlestem et angelicam dicere vereatur... Quomodo non jam nunc estis sicut angeli Dei in cœlo, a nuptiis penitus abstinentes ». Migne, t. 183, col. 641, n. 5.

2. C. XVII, n. 54 (Migne, t. 182, col. 889) Je reviendrai plus loin sur cet ouvrage. (Ci-après, ch. III, p. 91 et suiv.).

3. On trouve une exposition claire de tout ce traité dans l'*Histoire litt. de S. Bernard et de Pierre le Vénérable*, Paris, 1773, p. 240-255. Sur le second baptême, voir ci-après, ch. XI et XII.

4. Par exemple Jean BUGENHAGEN (Pomeranus) écrit dans son : *Von dem ehelichen stande der Bischoffe und Diaken an Herrn Wolffgang Reyssenbusch* (Wittenberg, 1525), fol. O iiij^{b} : « Nous lisons de quelques-uns, parmi lesquels se trouve même saint Ber-

Bernard se serait révolté avec horreur. Et ce sens, Luther l'a imaginé uniquement pour arriver à ses fins[1].

nard, qu'à la fin de leur vie ils ont rejeté toute justice humaine et le dur et pénible travail des œuvres propres qu'ils avaient pratiquées auparavant pendant de longues années ; ils ont confessé publiquement que c'était uniquement à cause de la miséricorde de Dieu et par le sang de Jésus-Christ qu'ils devaient être sauvés. »

1. Dès lors, il n'est que plus curieux de voir Seeberg chercher à excuser Luther par cette remarque que vraisemblablement il n'avait lu qu'une fois la phrase de Bernard ; par « distraction », il l'aura interprétée d'une manière erronée et mise dans la bouche de Bernard mourant. De mensonge, pas le moindre mot. (*Neue Preuss. Zeitung*, 1903, n. 569). Mais comment se fait-il donc qu'*avant* son apostasie, comme nous l'avons vu, Luther a interprété d'une manière parfaitement correcte la parole de saint Bernard ?

Sur ce point, Seeberg ne pouvait évidemment que garder un silence prudent.

CHAPITRE III

LE SUPÉRIEUR PEUT-IL ACCORDER UNE DISPENSE GÉNÉRALE? LUTHER AVAIT-IL FAIT VŒU D'OBSERVER TOUTE LA RÈGLE?

Puisque nous nous attardons à saint Bernard, continuons d'étudier la manière dont Luther l'a interprété, et, par la même occasion, de voir la valeur du travail de Kawerau. Luther écrit [1] : « L'opinion unanime, approuvée aussi par saint Bernard dans son *Livre du précepte et de la dispense,* est que toutes les parties des règles sont entre les mains du supérieur : il peut en dispenser ses subordonnés, non-seulement s'il s'agit d'impossibilité ou de danger, mais encore si la dispense lui semble convenable et utile : quelquefois, ces règles dépendent exclusivement du bon plaisir du supérieur ». De ces prémisses, Luther tire la conclusion que le sens des vœux monastiques est : « Je fais vœu d'observer cette règle selon le bon plaisir du supérieur[2]. » Ce supérieur peut dispenser dans tous les cas, il peut dispenser de tous les vœux, par conséquent aussi, et même

1. Weim., VIII, 633-634.

2. « Voveo hanc regulam servare ad arbitrium præsidentis ». Dans le sermon bien connu qu'il prononça auparavant sur ce sujet, Luther utilise ce passage, mais il ne s'y réfère pas à l'autorité de saint Bernard. Erl., 10, 453.

surtout, du vœu de chasteté, car il y a ici des raisons plus fortes de le faire, alors qu'au contraire, c'est précisément le vœu de chasteté que l'on présente comme soustrait à toute dispense. Dès lors, dit Luther, toute l'institution monastique devient instable et périlleuse ; et pourtant, si ce n'était pas là le sens des vœux monastiques, tous les monastères seraient condamnés par là même, et il n'y aurait jamais eu un seul moine.

Considérons d'abord les prémisses que Luther prétend avoir posées d'après la manière de voir universelle et la doctrine de saint Bernard. Ce saint docteur enseigne-t-il vraiment que toutes les parties de la règle sont entre les mains du supérieur ? Oui, évidemment ; car s'il n'en était pas ainsi, l'affirmation de Luther serait le plus haut degré du sans-gêne dans le mensonge, puisqu'il cite même l'ouvrage où saint Bernard a donné cet enseignement. Et, pourtant, c'est pour ce sans-gêne qu'il faut se prononcer : *dans l'ouvrage en question, saint Bernard enseigne précisément le contraire de ce que Luther lui fait dire.* Voici ses paroles : « L'interprétation de la règle est soumise en *grande partie,* sinon au bon plaisir, du moins à la discrétion du supérieur. Mais, pensera-t-on, que reste-t-il de fixe ? (C'est-à-dire qui ne dépende pas de la discrétion du supérieur ?) Ecoutez : une foule de choses. En premier lieu : *tout ce qui dans la règle concerne le spirituel ne peut en rien être changé par l'abbé* [1]. »

1. *Liber de præcepto et dispensatione*, c. 4. n. 9 : « Patet quod magna ex parte regularis traditio subest ejus qui praeest, etsi non voluntati, certe discretioni. Sed dicitis : quid ergo relinquitur necessitati ? Audite, quam plurimum. Primo quidem,

Ainsi, d'abord, Bernard ne dit pas, comme Luther le lui fait dire, que *toutes* les parties de la règle sont aux mains du supérieur, mais une *grande partie*. Puis il ajoute (et cette restriction est décisive), que sur les prescriptions de la règle touchant les matières spirituelles, le supérieur *ne peut absolument rien*. Au lieu de perdre mon temps à parler des procédés de Luther, je me permets d'adresser une simple question aux écrivains protestants : quels pouvaient donc être ces religieux qui, sans aucun scrupule de conscience, accueillirent immédiatement les commentaires et explications de Luther sur ce passage de saint Bernard et sur sa parole : « J'ai mal vécu ? » N'étaient-ils pas des fruits déjà pourris, mûrs pour la chute ?

Et que dit Kawerau à ce sujet ? Cette fois, comme Luther cite le livre, il a trouvé le passage et il le donne en note, sans aucune remarque ; mais il ne donne que le commencement ; pour la suite, qui va complètement contre l'interprétation de Luther, à savoir que le spirituel n'est pas au pouvoir de l'abbé, *il la laisse de côté !* Un tel procédé est-il loyal, exempt d'idées préconçues [1] ? Si ce n'est pas là du parti-pris, qu'y aura-t-il à mériter ce nom ?

quidquid de spiritualibus in ipsa Regula traditum est, in manu abbatis nequaquam relinquitur ».

1. Du reste, Kawerau n'est pas le seul de cette catégorie ; chez plusieurs autres théologiens protestants, nous trouvons des méthodes similaires de travail. Un seul exemple en passant. Ph. Schaff, *Geschichte der alten Kirche* (Leipzig, 1867), p. 827, cite le passage suivant en faveur de son opinion que saint Augustin *n'admet pas* la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. « *De pecc. mer. ac rem.* l. II, 26, n. 42 : « *Quoique ce ne soit pas le*

Mais du passage de saint Bernard qu'il a falsifié, Luther, comme nous l'avons vu, tire aussi cette conclusion que l'on fait vœu d'observer la règle *selon le bon plaisir du supérieur*. Naturellement, le vrai Bernard conclut autrement : « Je promets... obéissance selon la règle de saint Benoît, *par conséquent non selon la volonté ou le bon plaisir du supérieur*[1] ». Voilà donc une conclusion diamétralement

corps du Christ (souligné par Schaff), c'est pourtant une chose sainte, parce que c'est un sacrement ». « *Quamvis non sit corpus Christi*, sanctum est tamen, quoniam sacramentum est ». Qui douterait encore qu'Augustin nie la présence réelle ? Mais, en réalité, qu'y a t-il dans Augustin ? Schaff a détaché le passage de son contexte, il l'a tronqué et il n'a pas remarqué qu'Augustin parle non pas du pain eucharistique, mais du pain bénit, de ce que l'on nommait des eulogies, et que l'on donnait aux catéchumènes. Voici, du reste, le passage avec son contexte : « Il n'y a pas une voie unique pour se sanctifier. Car je crois qu'à leur manière, par le signe de la croix et la prière de l'imposition des mains, les catéchumènes sont sanctifiés ; et ce qu'ils reçoivent, quoique ce ne soit pas le corps du Christ, est pourtant une chose sainte, etc. » « Non uniusmodi est sanctificatio : nam et catechumenos sec. quemdam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionis puto sanctificari, et quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen », etc. Schmid procède de la même manière, quoique avec un peu plus de circonspection (H. Schmid, *Lehrb. d. Dogmengesch.*, 2e éd. p. 109, n. 3. — Cf. Gams, dans *Hist.-polit. Blätter*, t. 61, p. 958 et suiv.) N'est-ce pas charmant ? Le passage atteste précisément la foi de saint Augustin à la présence réelle, surtout si on le compare avec son *Tract. 11 in Joan. Evang.*, n. 4 : « Les catéchumènes ignorent ce que reçoivent les chrétiens ». — « Nesciunt catechumeni, quid accipiant christiani. » Les catéchumènes, dit-il dans le *Sermo* 132, *n. 1*, doivent demander le baptême afin de pouvoir recevoir l'Eucharistie. De même dans *Enarr. in Ps. 109*, n. 17 ; dans *Tr. 96 in Joan. Evang.*, n. 3.

1. « Non ergo secundum voluntatem præpositi ». *De præcepto et dispens.*, c. IV, n. 10.

opposée à celle de Luther. Kawerau en fait-il la remarque ? Pas le moins du monde.

Dans ce passage, Luther dit aussi : « Le sens des vœux monastiques est : Je fais vœu d'observer cette règle [1] ». Et il le dit ailleurs encore [2]. Peu après vient un passage très significatif : « Maintenant, interrogeons les moines. Ils ne peuvent nier qu'ils ne fassent vœu de garder toute leur règle, et non pas seulement la chasteté, puisque dans le mot : « Faites des vœux », toute la règle est comprise. C'est pourquoi il est nécessaire que dans le mot : « Acquittez-les » elle soit comprise tout entière aussi [3]. »

Ici Luther se rend coupable d'une déloyauté plus grande encore qu'envers saint Bernard. Car, d'abord, il ne s'agit plus d'un livre étranger, mais de la propre règle qu'il avait observée lui-même autrefois, de la propre formule qu'il avait prononcée, et qu'il avait entendu si souvent prononcer par d'autres dans les professions solennelles ; il s'agit de la règle et de la formule écrites et imprimées dans les constitutions de l'ordre, et dans celles de Staupitz, constitutions qu'on lisait au cours de l'année. Et que dit la formule par laquelle il avait fait vœu d'observer la règle ? « Moi, frère X... je promets d'obéir,... de vivre sans bien propre et dans la chasteté, *selon* la règle du bienheureux

1. « Voveo hanc regulam servare ». Weim , VIII, 634, 13.
2. Par ex., Erl., 10, 452 et suiv. (1522).
3. « Nunc monasticos conveniamus. *Non possunt negare,* quin voveant totam suam regulam, non solam castitatem, quod et tota regula sub verbo « vovete » comprehenditur ; quare necesse est ut et tota sub verbo « reddite » comprehendatur ». Weim., VIII, 637, 26 [Voir *Additions*].

Augustin, jusqu'à la mort[1] ». Ainsi, pour Luther et les siens, l'observance de la règle ne constituait pas un vœu ; sans doute, ils faisaient vœu de vivre *conformément* à la règle, ou *selon* la règle, mais c'était dans le sens qu'enseigne saint Thomas : « Celui qui fait profession ne fait pas vœu d'observer tout ce qui est dans la règle, mais il fait vœu de mener une vie régulière, qui consiste essentiellement dans les trois vœux dont je viens de parler... Il ne fait pas profession de la règle, mais de vivre *selon* la règle, ce qui veut dire qu'il fait vœu de tendre à une vie morale, vie qu'il façonnera d'après la règle, comme d'après un modèle[2] ».

L'assertion de Luther paraît vraiment par trop incroyable. Mais peut-être a-t-il en vue d'autres ordres et non pas le sien ? Du tout : il nous enlève tout doute à ce sujet quand il écrit : « Voici que j'ai fait vœu d'ob-

1. « Ego frater... promitto obedientiam... *vivere* sine proprio et in castitate *secundum* regulam beati Augustini usque ad mortem ».

C'est le texte que l'on trouve dans les *anciennes* recensions générales manuscrites, partout au ch. 18 : Rome, *Bibl. angelica ;* Reims, n. 709 ; Verdun, n. 41 ; dans l'édition de Venise, de 1508, toujours c. 18, fol. 23 ; dans les constitutions de Staupitz pour l'Allemagne (1504), même formule, c. 18.

2. *S. Theol.*, 2ª 2ªᵉ qu. 186, a. 9, ad 1 : « Ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula, sed vovet regularem vitam quæ essentialiter consistit in tribus prædictis... profitentur, non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, i. e. tendere ad hoc, ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplum ». Dans l'ordre de Luther régnait l'interprétation qu'il n'y avait que les trois vœux qui tombaient sous le précepte. « De omnibus aliis praeter haec tria », écrit le célèbre Augustin Jordan de Saxe, vers la moitié du xivᵉ siècle, « non veniunt sub præcepto nisi mediante prælato ». *Vitas fratrum*, Romæ, 1587, p. 125-126.

server toute la règle de saint Augustin [1] ! » Naturellement comme il résulte de là qu'il aurait fait vœu d'en observer chaque article, chaque recommandation, il était facile à Luther de montrer le côté dangereux de cet engagement. On lit, par exemple, dans la règle de saint Augustin : « Qu'ils n'aillent pas au bain, ni n'importe où il faudra, à moins d'être deux ou trois ensemble, [2] ». Donc, si moi, ermite, je ne vais pas avec d'autres, j'ai rompu mon vœu, puisque « j'ai fait vœu d'observer cet article jusqu'à la mort *suivant la formule expresse du vœu* [3] ». Ainsi cette prescription était contenue dans la formule de profession ? Comme Luther était déjà loin ! Jusqu'où n'était-il pas tombé pour n'avoir pas honte de détourner complètement de leur sens les paroles qu'il avait prononcées devant Dieu, et qui étaient imprimées dans les constitutions ! Il en arrivait ainsi au sens faux dont il avait alors besoin, mais à un sens qu'avec tous ses frères, il aurait rejeté avec raison, lors de sa profession, comme entièrement contraire à la formule des vœux ! Quelle espèce de moines étaient donc les Augustins, ses confrères, qui se laissèrent abuser par de telles falsifications, et qui le suivirent dans son

1. « Ecce ego vovi totam Augustini regulam ». Weim., VIII, 633, 4.

2. « Nec eant ad balnea sive quocumque ire necesse fuerit minus quam duo vel tres. »

3. « Hoc vovi usque ad mortem servare, ut expresse habet forma voti ». Weim., VIII, 633, 6. — Ainsi encore Erl. 10, 452 : « Saint Augustin met dans sa règle que ses frères ne doivent pas aller seuls, mais deux ou trois ensemble : cela, j'ai fait vœu de l'observer jusqu'à la mort » (1522).

apostasie ? N'est-il pas clair que dès lors ils appartenaient à ce courant de décadence, que j'ai décrit dans l'introduction de cet ouvrage ?

L'exposé de Luther n'atteint pas davantage les autres ordres les plus connus d'alors. Les dominicains faisaient vœu « conformément à la règle », comme Luther et ses confrères ; les bénédictins et l'ordre de Cluny [1] en faisaient autant ; et, dans l'ouvrage, bien plus dans le chapitre même cité par Luther, saint Bernard dit expressément, à propos de la règle de saint Benoît : « Je fais vœu, non pas de l'observance de la règle, mais d'obéissance, conformément à la règle de saint Benoît [2] ». Quelques pages plus loin [3], voici ce qu'il dit des moines de son temps : « Par la profession, *personne ne fait vœu d'observer la règle*, mais d'ordonner sa vie *selon* la règle ou *conformément* à la règle. L'on n'est donc pas coupable de parjure si l'on n'observe pas strictement la règle ». Aux bénédictins et aux moines de Cluny, saint Bernard accorde beaucoup de liberté à l'endroit de la règle, dans les cou-

1. Voir à ce sujet Mabillon, *Regula S. Benedicti*, dans Migne, *Patr. lat.*, t. 66, 820. Bernardi I abbatis casinens. *Speculum monachorum*, ed. Walter, Fribourg, 1901, p. 5.

2. « Promitto *non quidem Regulam*, sed *obedientiam* secundum Regulam sancti Benedicti. » *De præcepto et dispens.*, c. 4, n. 10.

3. *Ibid.*, c. 16, n. 47. Bernard I, abbé du Mont Cassin, qui, dans le *Speculum monachorum* (ed. Walter), p. 117, cite les deux passages de saint Bernard, conclut ainsi : « Ex his igitur dico, quod in aliis, quæ in professione non exprimuntur, monachus sequitur regulam ut magistram docentem et ad rectitudinem et salubria monentem et utilia consulentem, non ut jubentem, mandantem vel præcipientem. » Cf. aussi p. 119. Henri de Gand n'a pas parfaitement compris cette distinction.

vents bien ordonnés dont les habitudes sont louables. Sans doute ses cisterciens visaient à observer la règle à la lettre[1], mais ce n'était pas par suite d'un vœu, par suite du vœu prétendu d'observer toute la règle ; c'était simplement une coutume de l'ordre[2]. Les chanoines réguliers, et en général tous ceux qui suivaient la règle de saint Augustin, faisaient vœu, « selon la règle », comme les autres ordres dont je viens de parler[3]. Parmi les ordres qui peuvent entrer ici en ligne de compte, il n'y en a qu'un seul, celui des Franciscains, chez qui l'interprétation de Luther aurait trouvé son application, si saint François n'y avait obvié par le nombre restreint et la brièveté insolite de ses prescriptions, comme aussi et surtout par la distinc-

1. *De præcepto et dispensatione*, c. 16, n. 46, 47, 49.

2. Voir à ce sujet Berlière, *Les origines de Citeaux et l'ordre bénédictin au XIIe siècle* (Louvain, 1901), p. 15, 199.

3. Les congrégations elles aussi, comme par ex. celle de Windesheim : « Ego fr. promitto, Deo auxiliante, perpetuam continentiam, carentiam proprii et obedientiam tibi, pater prior,... secundum regulam b. Augustini et secundum constitutiones capituli nostri generalis ». Manuscrit de la bibliothèque du séminaire de Mayence, 3^a *pars*, c. 2. De même encore, par ex., les Servites, qui disaient expressément : « *Vivere* secundum Regulam S. Augustini. » *Monum. Ord. Serv. S. Mariæ*, édit. Morini et Soulier, I, 42.

4. *Expositio super Reg. fr. Min.*, c. I : « Vovent igitur Fratres totam regulam secundum intentionem mandatoris, partim ad observantiam, ut præceptorie imposita, partim ad reverentiam et approbationem illorum, quæ non tam præceptorie imponuntur, quam meritorie proponuntur tali statui specialiter æmulanda... *Ex his ergo patet error dicentium, quod voventes hanc regulam vovent etiam omnia præceptorie, quæ in ipsa regula continentur*, hoc enim est contra Regulam manifeste, quæ expresse distinguit monitiones a præceptis. » *Opp.* S. Bonaventuræ (édit. Quaracchi), t. VIII, 394, n. 3. L'on y trouve aussi d'autres citations dans les notes.

tion entre les *monitions* et les *préceptes*, distinction sur laquelle Grégoire IX insistait déjà expressément en 1230, et que saint Bonaventure a clairement expliquée. Dans la formule de profession, les Chartreux, il est vrai, ne disent rien à ce sujet, mais jusqu'à présent ils ont l'intention de faire vœu de vivre selon la règle, et non de faire vœu d'observer la règle.

Et si tout cela est exact, que penser de Kawerau, qui, dans son édition, aux passages dont il s'agit ici, se garde bien de perdre son temps à attirer le moins du monde l'attention du lecteur sur la mauvaise foi de Luther ?

Dans d'autres ouvrages, Luther induit aussi en erreur au sujet des constitutions, c'est-à-dire des statuts, ce qui jusqu'ici n'a frappé aucun écrivain protestant. Bien des fois, plus tard, il s'est plaint que dans le papisme on se soit borné à terroriser les consciences : si, par exemple, lorsqu'il était moine, il fût sorti de sa cellule sans scapulaire, il aurait cru commettre un affreux péché mortel, car un moine n'avait pas le droit de sortir sans scapulaire[1]. De fait, on lit, dans les constitutions de Staupitz : « Un frère ne doit pas quitter sa cellule sans scapulaire[2] ». Luther a donc raison ? Pas le moins du monde. Dès le prologue, les constitutions coupent court au scrupule dont il devait parler plus tard : on y lit, à la première page : « Pour maintenir dans l'Ordre la paix et l'unité, nous voulons et déclarons que nos

1. Cf. Erl., 44, 347 (1537-1540) ; 48, 203 (1530-1532) ; *Tischreden*, éd. Förstemann, III, p. 239 [Voir *Additions*].
2. Ch. 24.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

constitutions nous obligent, *non sous peine de péché*, mais sous des peines disciplinaires, sauf les cas de précepte formel et de mépris [1] ». Non seulement saint Thomas [2], mais encore Gilles de Rome [3], le docteur de l'ordre des Ermites, expliquent ce point à la perfection. Ce dernier tranquillise ainsi ses confrères : « Les inférieurs peuvent se former suffisamment la conscience en se rappelant que ce qui est défendu par les constitutions, à moins que ce ne soit une chose mauvaise en soi, entraîne une peine, et non une faute, excepté quand on le fait par mépris » [4]. Les protestants diront-ils que Luther a ignoré non seulement ces déclarations, mais encore ses propres constitutions ? Mais alors quel singulier ignorant ils font de lui ! Non, non, l'ignorance n'a rien à voir ici.

1. C'est le texte de *toutes* les recensions : « Volumus et declaramus, ut constitutiones nostre non obligent nos ad culpam, sed ad penam, nisi propter preceptum vel contemptum ». Le prologue avec les paroles citées, comme en général la plus grande partie de ces constitutions, est tiré des constitutions des dominicains. Sur ce point, voir, plus loin, p. II, ch. I, § 1 et 4.

2. S. Theol., 2ª, 2ªᵉ qu. 186, a. 9 : « Si quælibet transgressio eorum, quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum, quæ in regula continentur, est peccatum mortale ». Et dans la réponse ad 1ᵘᵐ : « Trangressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam, neque mortalem, neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur , qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu ».

3. *Quol.* 6ᵘᵐ, quæst. 21 : « Utrum religiosus frangens silentium, cum agat contra constitutiones, peccet mortaliter ».

4. *Ibid.* [Voir *Additions*].

Après son apostasie, Luther n'était pas le même qu'auparavant : voilà qui explique tout. Après cette apostasie, lorsqu'il n'eut plus pour l'Eglise que railleries et sarcasmes, il la rendit responsable encore d'autres péchés mortels, tout différents de ceux-là. Entre autres aménités, voici ce qu'en 1531, il écrivait du pape et des papistes : « Ce serait vraiment dommage que ces bestiaux stupides et ces pourceaux dégoûtants pussent sentir ces muscades, sans même parler de leur permettre d'en manger et de les savourer. Laissez-les donc enseigner et croire que de péter dans son surplis est un péché mortel, ou que celui qui lâche une vesse à l'autel est un damné. Ou, pour en venir à leur grande prescription : que celui qui se lave la gueule avec de l'eau et qui en avale une goutte, ne peut pas ce jour-là dire la messe, que celui qui par oubli est resté la gueule ouverte, et à qui un moucheron est entré dans le gosier, ne peut pas non plus recevoir le Sacrement. Et ainsi d'autres articles, innombrables, mirobolants, terriblement forts et sublimes, *sur lesquels est fondée leur cochonne d'Eglise*[1] ».

1. Erl., 25, 75. — Comme c'est la première fois que nous rencontrons une citation de ce genre, nous donnons ici le texte allemand, afin que l'on puisse juger notre traduction. Mais nous ne le ferons plus à l'avenir.

« Es wäre schade, dass solch toll Vieh und unflätige Säue diese Muskaten sollten riechen, schweige denn essen und geniessen. Lass sie lehren und gläuben : wer einen Forz im Chorhembde lässt, das sei ein Todsünde, und wer über dem Altar feistet, sei ein Verdampter. Oder, dass ich auf ihre hohe Artikel auch komme : wer sein Maul mit Wasser spület und einen Tropfen verschlinget, der müge des Tages nicht Messe halten ; wer sein Maul offen vergesse, dass ihm eine Mucke in Hals flöge, der müge des Tages das Sakrament nicht empfah-

Mais revenons à l'écrit de Luther « sur les vœux ». Quiconque est exempt de préjugés doit pourtant reconnaître enfin que le Réformateur y apparaît sous un jour bizarre. Les protestants ne sauraient répéter ici leur phrase préférée, que les connaissances de Luther étaient alors devenues plus profondes et plus claires, que dès lors il avait reconnu que les vœux étaient contraires à l'Ecriture; non, ici il s'agit de faits. Depuis 1505, c'est-à-dire depuis qu'il était entré dans l'ordre des Ermites de saint Augustin et qu'il y vivait comme religieux, les Constitutions y avaient la même teneur et la même signification qu'au temps où il composa son livre sur les vœux, en 1521. Que fait-il? Il change cette teneur, et surtout il la change précisément à l'endroit qui est décisif pour toute la suite de la vie du religieux ; il change la formule même des vœux. La modification est telle que le sens devient différent de celui des Constitutions

en, und dergleichen unzähligen, herrlichen, trefflichen, hohen Artikel, *darauf ihre Säukirche gegründet ist.* »

Le mot *Maul* est difficile à rendre. Comme équivalent français, *bouche* est beaucoup trop noble : ce serait du langage de Bossuet. *Gueule* est le mot que donnent les dictionnaires ; mais ici, il semble trop acéré. *Museau* indique trop la partie extérieure, et, dans la partie extérieure, le nez. Le meilleur mot serait *goule*, doublet de *gueule* (puisque tous deux viennent de *gulam*), mais qui, dans certaines provinces, s'emploie familièrement pour désigner la bouche : « Essuie ta goule », y dit une femme du peuple à son enfant avec une nuance affectueuse et goguenarde.

L'on voit par là combien certains passages de Luther sont difficiles à traduire. Çà et là, dans des citations de ce genre, nous nous inspirons du tour général plutôt que de tel ou tel mot en particulier (N. du T.).

et de celui que Luther lui-même avait autrefois compris. Intelligence plus profonde du passage ? Mais alors pourquoi en a-t-il changé les termes ? Précisément pour obtenir de ce passage le sens qu'*a priori* il voulait y voir, la formule vraie ne se prêtant pas au sens qu'il avait en vue. Ce n'est qu'après sa falsification qu'il put dire de lui-même, comme ermite de saint Augustin : « Voici que j'ai juré toute la règle de saint Augustin dans laquelle il commande que je n'aille pas seul : voilà ce que j'ai juré d'observer jusqu'à la mort. Mais voici que je suis emprisonné et contraint d'être seul, où en est mon vœu ? Je dois me faire tuer plutôt que d'être seul. Et si l'on ne voulait pas me tuer, mais me garder isolé ? Alors, le vœu est rompu, ou l'on reconnaît qu'il renfermait cette restriction : Je fais vœu d'observer la règle en tel ou tel point, autant qu'il me sera possible. » De même, ajoute-t-il, il a fait vœu de prier à des heures déterminées, de porter l'habit, etc. Mais s'il tombait malade, comment satisfaire au « Faites des vœux et acquittez-les [1] ? » Et ainsi de suite pour tous les autres points de la règle [2].

Toutes ces discussions et conclusions ne sont fondées que sur la falsification de la formule de la profession ; avec la vraie formule des vœux, elles n'ont plus rien sur quoi s'appuyer, et, dès lors, elles ne sont que des idées creuses et sans consistance. Et pour-

1. « Vovete et reddite ». Ps. 75, 11.
2. Weim., VIII, 633, 4 ; Erl., 10, 452. En outre, voir ci-après, ch. VI.

tant, voilà ce qui fait impression sur les protestants, ce à quoi ils ne trouvent rien à reprendre. Pourquoi? Parce qu'ils dédaignent de puiser la doctrine catholique à sa source authentique, et qu'ils aiment mieux ajouter foi aux dires de Luther sans les contrôler.

CHAPITRE IV

BUT DE L'ANNÉE DE PROBATION OU DE NOVICIAT D'APRÈS LUTHER

Mais ce n'est pas la seule fois que, dans cet ouvrage, Luther trompe ses lecteurs sur la règle et les constitutions. Il le fait aussi au sujet de l'année d'épreuve que dans les ordres on impose au novice avant la profession des vœux. « Si cette année servait au débutant à voir et à examiner les coutumes, la nourriture, les vêtements et autres choses concernant le corps, on pourrait en louer l'institution. *Mais maintenant cette année a pour but de permettre à celui qui doit se lier par des vœux de se rendre compte s'il peut vivre dans la chasteté.* Or quelle plus grande folie peut-on imaginer, si l'on considère la nature de l'institution ? L'épreuve de la chasteté n'est pas mesurée d'après l'aptitude spirituelle (comme elle devrait l'être), mais d'après le nombre de jours, et si quelqu'un a vécu chaste pendant un an, on le déclarera capable de vivre chaste toute sa vie », etc. [1]. Luther dit-il ici la vérité, ou ce qu'il avance n'en est-il pas plutôt tout l'opposé ? Examinons.

1. Weim., VIII, 659, 38.

Déjà, Innocent III avait résumé la tradition relative à l'année de probation : elle a été accordée par les saints Pères, dit-il, non seulement pour le bien de celui qui doit expérimenter les *austérités du monastère,* mais encore pour le bien du monastère qui, pendant ce temps, peut examiner les mœurs du novice [1]. Ainsi donc, rien sur l'épreuve de la chasteté ? Mais les ordres se sont peut-être écartés de cette règle ? C'est ce qu'il faut voir.

On ne demande pas à Luther de connaître les usages des autres ordres ; pour lui, les constitutions qui importent, ce sont celles de son ordre, et principalement celles sous lesquelles il a vécu, et a fait son année de probation, c'est-à-dire celles de Staupitz, de l'année 1504 [2]. Mais, çà et là, je comparerai ces consti-

1. *Decretal. de Regular.* III, 31, 16.

2. Les constitutions de Staupitz furent émises pour le Vicariat, non pour la province d'Allemagne. Je dois rectifier ici ce que dans la première édition (p. 72, note 2), j'ai dit du couvent d'Erfurt, où Luther fit son temps de noviciat et de cléricature : ce couvent appartenait au vicariat et non à la province. Mais la province se servait probablement aussi des constitutions de Staupitz : dans les couvents de la province, l'observance venait des supérieurs du vicariat ; aussi, pour l'observance, ces couvents restaient toujours dépendants des vicaires généraux, qui de temps en temps en faisaient la visite. En outre, l'on ne pouvait que très difficilement se procurer des exemplaires des anciennes constitutions générales, qui n'étaient que manuscrites ; celles de Staupitz furent les *premières* à être imprimées. Naturellement on s'en empara aussitôt, d'autant plus qu'elles étaient faites pour l'Allemagne et, que, du reste, dans les points importants, elles ne s'éloignaient pas des constitutions générales. On les accueillit comme un bienfait, car chez les ermites de saint Augustin, il y avait une grande ignorance des coutumes et des habitudes. Dans la dédicace de la *première édition des Constitutions générales* (Vene-

tutions aux précédentes, parce que c'est d'elles que les nouvelles furent tirées.

Quel est le but de l'année de probation ? Nous l'apprenons dès la réception dans l'ordre, au chapitre 15, qui commence comme le chapitre 58 de la règle de saint Benoît [1] : « Si quelqu'un, quel qu'il soit, demande à entrer dans notre ordre, on ne doit pas le lui accorder aussitôt, mais plutôt éprouver son esprit, pour voir s'il est de Dieu. » Voilà donc « l'aptitude spirituelle », qui selon Luther devrait être mise à l'épreuve ; ce qu'il cherche en vain, prétend-il, dans la pratique des ordres. Quelques jours après, si le postulant ou les postulants sont fermes dans leur résolution, le supérieur leur pose au chapitre plusieurs questions : s'ils sont libres, non mariés ; s'ils ne sont obligés à aucun service ; s'ils n'appartiennent pas à un autre ordre et s'ils n'ont pas de dettes. S'ils sont en règle sur tous ces points, alors le prieur leur explique la rigueur de l'ordre dans tous les détails, et dans son énumération on trouve tout ce dont Luther déplore l'absence : le genre de vie, la nourriture, l'habit. Mais sur le point qu'il mentionne avec indignation comme le but de

tiis, 1508), dédicace adressée à Gilles de Viterbe, voici ce que dit Gabriel, provincial de la province de Vénétie : « Ego interim, ut aliquid pro virili mea opis afferam, tanquam vetulæ minutum, veteres nostras institutiones neglectas antea et *vix a nostris hominibus scitas* offero ». Parfois, une province entière, — et non pas seulement tel ou tel couvent, — ne possédait pas *un seul* exemplaire manuscrit de ces constitutions ; ce qui arriva encore, comme on en a la preuve, pour les exemplaires imprimés.

1. « Noviter veniens quis ad conversionem non ei facilis tribuatur ingressus, sed sicut ait apostolus : probate spiritus, si ex Deo sunt ». Migne, *Patr. lat.*, t. 66, c. 803.

l'année de probation à son époque, à savoir l'épreuve de la chasteté, il n'y a pas là un traître mot, encore qu'on y parle de l'obéissance et de la pauvreté. Donc, lorsque le prieur a exposé aux postulants la sévérité de l'ordre et que ceux-ci se sont déclarés prêts à s'y assujettir, il leur dit : « Nous vous acceptons à l'épreuve pendant une année, comme il est d'usage[1] », c'est-à-dire, comme le contexte l'indique : « Vous et nous, nous voulons expérimenter pendant un an si vous êtes capables de vous soumettre aux règles et aux habitudes de l'ordre. » De fait, ils sont immédiatement remis au maître des novices : pendant cette année, il doit les guider dans les voies de Dieu, c'est-à-dire dans le chemin de la vertu ; les instruire de la règle, des constitutions ou statuts (dans lesquels sont exposées la vie et la rigueur de l'ordre) ; enfin des coutumes et des habitudes. Eux-mêmes, ils doivent lire fréquemment les constitutions, pour connaître la loi sous laquelle ils auront à lutter, s'ils se lient à l'ordre par des vœux[2]. Et l'année de probation commence,

1. « Prior exponat eis asperitatem ordinis, scilicet abdicationem proprie voluntatis, vilitatem ciborum, asperitatem vestium, vigilias nocturnas, labores diurnos, macerationem carnis, opprobrium paupertatis, ruborem mendicitatis, lassitudinem jejunii, tedium claustri, et his similia. Et de omnibus his voluntatem eorum exquirat. Si responderint se velle cum Dei adjutorio omnia illa servare, in quantum humana fragilitas permiserit, dicat eis : accipiemus vos ad probationis annum, sicut mos est fieri. »

2. « Prior tradat eos sub obedientia magistri, qui ipsos in via Dei dirigat et doceat de regula, de constitutionibus, de officio, de cantu, de moribus, de signis ac aliis Ordinis observantiis. Legatque ipsis magister eorum, aut ipsimet sive quilibet eorum per se regulam et constitutiones seorsum ab aliis pluries in anno, ut

« pendant laquelle, d'un côté, les novices auront à voir quelle est la rigueur de l'Ordre, et de l'autre les frères auront à observer comment ils se comportent [1] ».

Le chapitre 17 traite de l'instruction pendant l'année de probation. Dans les constitutions anciennes ou générales, il est dit, entre autres avertissements, que l'on doit mettre le novice en garde contre la mollesse, parce qu'elle est un danger pour la chasteté. Staupitz, ou quelqu'un avant lui, a même supprimé cette dernière phrase [2]. Ainsi, dans ces conditions, sous lesquelles vécut Luther, on évite toute allusion à la chasteté, même à cet endroit, où pourtant on ne la rappelait qu'incidemment.

L'année de probation écoulée, quand le novice était admis à la profession, c'est-à-dire à prononcer ses vœux, le prieur lui disait, en présence de tous les frères : « Cher frère, voici votre temps de probation écoulé ; *vous avez pu vous y rendre compte de la*

discant, si se ordini professionis voto astrinxerint, sub qua lege militare debebunt. Les constitutions générales n'offrent que des variantes insignifiantes. »

1. Au chapitre 16 : « De tempore et qualitate eorum qui ad ordinem recipiuntur », on lit, dans les constitutions anciennes ou générales : « Novicius a die ingressionis sue ad nos usque ad annum et diem in probatione manebit, ut asperitatem vite seu Ordinis et fratres mores experiantur illius ». Staupitz, il est vrai, laissa de côté les mots « *ut asperitatem... illius* » ; mais uniquement parce qu'ils sont fréquemment répétés ; on les trouve déjà avant la vêture, puis ils reviennent un instant après.

2. Les anciennes constitutions (dans la *Biblioteca Angelica*, à Reims, à Verdun : voir ci-dessus, p. 96, n. 1) portent : « Delicias fugiat quia castitas periclitatur in illis ». Les mots à partir de *quia* ne se trouvent pas dans Staupitz.

rigueur de notre ordre, car vous avez pris part à toute notre vie, à la seule exception du Conseil. » Il n'y a pas autre chose ? N'y a-t-il pas ceci, par exemple, comme il faudrait s'y attendre d'après les indications de Luther : « Cher frère, voici votre temps de probation écoulé : vous avez pu vous y rendre compte s'il vous était possible de vivre dans la chasteté. » Il n'y a pas le moindre mot en ce sens. Le prieur continue, en exhortant les novices à voir, après d'aussi longues réflexions, s'ils veulent, oui ou non, se donner totalement à Dieu et à l'ordre [1].

Mais le blâme de Luther atteint peut-être d'autres ordres ? Je n'en trouve aucun, ni parmi les anciens [2], ni parmi les ordres mendiants, par exemple les dominicains [3], ou les franciscains [4]. Dans tous,

1. *Constit. Staupitii,* c. 18, et Holstenius, *Codex regularum* (1759), add. 34, p. 2, c. 4 : « Care frater, ecce tempus probationis tue completum est, in quo asperitatem ordinis nostri expertus es : fuisti namque in omnibus nobiscum sicut unus ex nobis preterquam in consiliis. Nunc ergo e duobus oportet te eligere unum, sive a nobis discedere, vel seculo huic renunciare teque totum Deo primum et dehinc Ordini nostro dedicare atque offerre, adjecto quod, postquam sic te obtuleris, de sub jugo obedientie collum tuum quacunque ex causa excutere non licebit, quod sub tam morosa deliberatione, cum recusare libere posses, sponte suscipere voluisti ».

2. Voir Mabillon, sur la règle de saint Benoît, dans Migne, t. 66, col. 805 et suiv. ; le *Speculum monachorum* de l'abbé Bernard, p. 127 et suiv.

3. Voir Denifle-Ehrle, *Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters,* I, 202, c. 15 ; V, 542, n. 1.

4. S. Bonaventure, dans la *Reg. Fr. Min.* (Opp. éd. Quaracchi, VIII, p. 401, n. 12) dit : « In quo anno possunt experiri afflictiones frigoris et caloris ». D'autres donnent des explications du même genre.

l'année de probation sert à la fois aux novices pour expérimenter la rigueur de l'ordre, et au couvent pour étudier les novices. Chez les bénédictins et les dominicains, la formule de profession ne fait pas la moindre mention de la chasteté ; on y promet seulement l'obéissance. Du reste Luther se réfute lui-même. Si, dans les ordres, l'année de probation avait eu comme fin exclusive l'épreuve de la chasteté, le but de l'entrée dans les ordres aurait été aussi la chasteté. Or, c'est ce contre quoi Luther proteste dans le même ouvrage : « Personne, dit-il, ne se fait moine en vue de la chasteté [1] ». Finalement Luther est réfuté par une religieuse échappée de son couvent de Neu-Helfta, Florentine d'Oberweimar ; dans sa biographie, qui parut, en 1524, accompagnée d'une préface de Luther, elle déclare que l'année de probation avait eu pour fin « de nous permettre d'apprendre les usages de l'ordre, et de permettre aux autres de nous éprouver, pour voir si nous étions aptes à rester dans l'ordre [2]. » Telle était aussi la manière de voir des théologiens [3].

Il est du reste certain que la vie et les rigueurs de l'ordre servent aussi à *garder* la chasteté, et en général à vaincre les vices et les défauts ; car, comme l'enseigne

1. « Nemo propter castitatem induit monachum. » Weim., VIII, p. 651, 21.

2. Weim., XV, 90, 23.

3. Je me borne à rappeler ici l'un des moins suspects, Henri de Gand ; dans *Quol.* XIII, qu. 15, il donne comme unique but de l'année de probation « l'expérience des charges de l'ordre : experientia onerum religionis. » Et relativement à la durée d'*un* an il écrit : « Præsumendum est, quod cuilibet habenti usum rationis stantum temporis sufficiat ad capiendum experientiam duritiæ et tatus cujuslibet religionis ».

saint Thomas, si l'on ajoute aux ordres certaines austérités, comme les veilles, les jeûnes, la séparation d'avec le monde, c'est pour mieux éloigner des vices [1]. Et Luther lui-même disait encore au commencement de 1520 : « Goinfrer, soiffer, rester au lit, fainéanter, se croiser les bras sont les armes employées par l'impureté pour vaincre rapidement la chasteté. Et saint Paul [2] dit au contraire que le jeûne, les veilles, le travail sont les armes divines avec lesquelles on triomphe de l'impureté [3] ».

1. Contra retrahentes a religionis ingressu, c. 6. Cf., ci-après, p. 116, n. 1, la première prière tirée des constitutions de Staupitz.
2. *Ad. Rom.*, 13, 12-13.
3. Weim., VI, 268-269. Voir aussi p. 245-246 [Voir *Additions*].

CHAPITRE V

LES VŒUX NOUS DÉTACHENT-ILS DU CHRIST ? EN ENTRANT DANS UN ORDRE, PREND-ON UN AUTRE GUIDE QUE LE CHRIST ?

On ne saurait croire quels moyens Luther employa pour jeter la désaffection sur les ordres religieux. Il en vint à ne plus reculer devant aucun, au risque même d'être convaincu de mensonge par les constitutions de son ordre et par sa vie antérieure. Il parle comme un protestant moderne qui n'a jamais entendu parler de « ces histoires-là ». Dès le commencement de son écrit, il objecte aux religieux que saint Paul ne voulait pas qu'on l'imitât en tant que Paul, mais qu'on imitât le Christ en lui : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ ». Et il ajoute : « Il est certain que nous n'avons pas d'autre chef que celui dont le Père a dit : « Ecoutez-le. » Par cette parole, le Christ a été donné comme chef à tous ; tous les autres lui ont été soumis, et ont été placés après lui : « Qui me suit, dit-il, ne marchera pas dans les ténèbres. Je suis la lumière du monde. Personne ne vient au Père que par moi. Je suis la voie, la vérité et la vie ». Luther en conclut que par là sont condamnées toutes les règles,

tous les statuts, tous les ordres, en un mot tout ce qui est en dehors ou au-dessus du Christ. Celui qui a dit : « Je suis la voie », ne peut souffrir qu'on le quitte pour prendre une autre voie ; et celui qui a dit : « Ecoutez-le », ne peut tolérer qu'il s'en élève un autre pour être chef et maître [1]. Or, que font les religieux ? Luther répond : « On ne les appelle plus chrétiens ou enfants de Dieu, mais bénédictins, dominicains, franciscains, augustins ; ils exaltent ces ordres et leurs pères fondateurs au-dessus du Christ [2] ». Ainsi, par rapport au Christ, les religieux auraint été exactement dans la même situation que la grande majorité des protestants d'aujourd'hui. Pour eux, être protestant est plus que d'être chrétien ; ils se posent même la question : « Pouvons-nous encore rester chrétiens ? » Mais qu'ils puissent rester protestants, c'est sur quoi ils n'ont jamais eu le moindre doute.

Mais, enfin, Luther a-t-il raison ? Est-ce que réellement, quand il prit l'habit et fit profession, les constitutions de son ordre, qu'il a dû lire tant de fois, soit au noviciat, soit après, lui ont appris qu'il prenait alors un autre chef que le Christ, un chef qui devait lui indiquer une voie nouvelle, voie qui ne conduit pas au Christ ? Elles lui ont dit précisément le contraire : et cela, il pouvait le relire tous les jours dans ses constitutions, et précisément dans celles de Staupitz. Après sa vêture, en entrant dans l'année de probation, à genoux devant le prieur, il l'avait entendu réciter sur lui cette oraison : « Seigneur Jésus-Christ, *notre chef*

1. Weim., VIII, 578-579.
2. *Ibid.*, p. 618, 6.

et notre force, nous te prions humblement de détacher *tes serviteurs* du commerce de la chair et de l'impureté des actes terrestres, par une sainteté envoyée du ciel, et de leur infuser la grâce par laquelle ils persévèreront *en toi,* afin qu'ils soient abrités sous ta protection », etc.[1]. Après la profession, le prieur avait dit l'oraison suivante sur Luther agenouillé devant lui : « Reconnais, Seigneur Jésus-Christ, ton serviteur pour une de tes brebis, *afin que lui aussi te reconnaisse,* et qu'en se renonçant lui-même, il *ne suive pas de pasteur étranger,* qu'il *n'écoute pas d'autre voix que la tienne,* toi qui as dit : « Que celui qui me sert, me suive. » Bien : mais si le Christ était le chef dont Luther devait à l'avenir entendre la voix, qu'est-ce que saint Augustin, son nouveau père, avait à voir ici ? Luther était pourtant augustin. Nous trouvons la réponse à cette question dans une autre oraison, que Luther, toujours à genoux, avait entendue dans la même circonstance : « O Dieu qui as rappelé notre bienheureux père Augustin des ténèbres de la gentilité, qui lui as fait mépriser le monde, et te

1. Constitutions de Staupitz, pour la congrégation des Ermites d'Allemagne, c. 15 : « Domine Jesu Christe, dux et fortitudo nostra, humiliter petimus, ut famulos tuos, quos sancte compunctionis ardore a ceterorum hominum proposito separasti, etiam a conversatione carnali et ab immunditia terrenorum actuum infusa eis celitus sanctitate discernas, et gratiam, qua in te perseverent, infundas, ut protectionis tue muniti præsidiis, quod te donante affectant, opere impleant et sancte conversationis executores effecti ad ea, que perseverantibus in te promittere dignatus es, bona pertingant. Qui vivis », etc. Dans les anciennes constitutions générales, cette prière et les suivantes manquent ; elles ne durent évidemment pas être introduites par Staupitz, mais elles remontent très probablement à un ancien usage de l'ordre en Allemagne.

servir toi seul, accorde, nous t'en prions, à ton serviteur ici présent, qui, *sous sa conduite, s'empresse de se ranger sous la tienne,* la fermeté dans la persévérance et la victoire parfaite jusqu'à la fin ; par Jésus-Christ Notre-Seigneur [1]. »

Fort bien. Le chef est Jésus-Christ ; c'est lui qu'il faut écouter, il est le pasteur et le maître suprême ; les lois du fondateur de l'ordre n'ont d'autre but que de seconder la *hâte* d'arriver à celui qui est la voie, la vérité et la vie. Donc, par ses lois, le fondateur de l'ordre, bien loin d'enlever ses enfants spirituels au Christ et à l'Evangile, ne veut que rendre plus étroite encore l'union de leur âme avec le Christ. Par sa règle et ses statuts, il ne les sépare pas du Christ, il les conduit au contraire directement sous son joug ; et c'est ce qu'au jour de la profession de Luther, le prieur demanda à Dieu pour celui qui était agenouillé devant lui. Vœux et lois ne sont pas la fin, mais des moyens pour atteindre la fin ; et la fin, c'est Jésus-Christ et son royaume [2]. Avec saint Paul, les fondateurs

1. *Mêmes constitutions*, c. 18 : « Agnosce Domine Jesu Christe famulum tuum inter oves tuas, ut ipse te agnoscat et se abnegando *alienum pastorem non sequatur, nec audiat vocem alienorum, sed tuam* qui dicis : qui mihi ministrat, me sequatur ». — « Deus qui b. patrem nostrum Augustinum de tenebris gentium revocasti, spretoque mundo tibi soli militare fecisti, tribue quesumus huic famulo tuo, *sub ejus magisterio ad tuum festinanti,* et perseverandi constantiam, et perfectam usque in finem victoriam. Per Christum Dominum nostrum ». La première prière est tirée du *Pontificale romanum* , que je citerai bientôt.

2. *Ibid.* : « Deus cujus charitatis ardore succensus hic famulus tuis, stabilitatem suam tibi in hac congregatione promittendo, *tuo jugo collum submittit...* ». C'est ainsi que commence la première prière. Et la seconde : « Omnipotens sempiterne Deus, qui

d'ordre pouvaient donc dire la parole approuvée par Luther : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ [1]. »

« Tout cela n'est-il pas suffisamment clair et certain », dit Luther dans son ouvrage [2]. Et moi, à mon tour, je pose aussi la question : Tout ce qui a été dit jusqu'ici n'est-il pas parfaitement clair et certain ? N'est-il pas évident que ses reproches contre l'ordre qui est mis le premier en question, contre son ordre propre, que ces reproches n'ont aucun fondement. En revêtant l'habit, en prononçant ses vœux, Luther a entendu, dans les constitutions il a lu que le Christ est le pasteur, et lui l'une des brebis qui doivent être menées au Christ par la règle et les lois de saint Augustin. Il a donc prononcé ses vœux dans la foi en Jésus-Christ. Pourtant,

sub b. Augustino magno patre in ecclesia tua sancta grandem filiorum exercitum contra invisibiles hostes adunasti, *fratrem nostrum* recenter *collum tuo jugo sub tanti patris militia supponentem* amore Spiritus Sancti accende, ut per obedientiam, paupertatem et castitatem, quam modo professus est, *ita militando tibi regi* regum presentis vite stadium percurrere valeat, ut remunerationis eterne coronam devicto triumphatoque mundo cum pompis suis te donante percipiat. »

1. Kolde ne fait pas preuve d'un grand esprit critique, lorsqu'en décrivant la vêture et la profession d'après les constitutions de Staupitz, il supprime toutes ces prières (*Die deutsche Augustiner-Kongregation*, p. 21 et suiv). Il se borne à en citer une (p. 25) : l'antique oraison de la fête de saint Augustin, et elle n'a rien à faire ici : « Adesto supplicationibus nostris, omnipotens Deus, et quibus fiduciam sperandæ pietatis indulges, intercedente B. Augustino... consuetæ misericordiæ tribue benignus effectum ». Evidemment, c'est en raison des sentiments de confiance en Dieu et en sa miséricorde, qui sont exprimés ici, que Kolde trouve le passage « caractéristique » !

2. « Clarane et certa sunt haec satis ? » Weim., VIII, 630, 10.

quelques années après, il prétend que par les règles et les lois, bref, par les ordres religieux, le Christ est supprimé, que ces ordres vont contre la foi, que les vœux ne sont pas prononcés dans la foi en Jésus-Christ [1].

Il n'a pas honte d'écrire : « Se faire moine signifie apostasier, renier le Christ, devenir juif et retourner au vomissement du paganisme [2] ». Se faire moine, c'est vouloir traiter avec Dieu *sans Jésus-Christ comme médiateur*, et par conséquent, c'est ce qui ne saurait jamais être agréable à Dieu [3]. Voilà ce qu'il prêchait en 1523, ce qu'il a souvent répété, sous cette forme ou sous une autre, par exemple lorsqu'il fait dire à l'homme du peuple : « Mon Sauveur, qui avez été crucifié, ayez pitié de moi ; » tandis qu'au contraire les moines « ne veulent pas que le Christ soit la tête » de l'humanité. Les frocs blancs et gris viennent « de ce que l'on a voulu établir quelque chose de plus saint que le Christ. » Et l'on se mit à dire : « C'est ici la voie du salut ! » Les moines avaient enseigné que « leur vie était meilleure que le sang du Christ [4]. »

Maintenant seulement l'on comprend Staupitz, qui en sa qualité de vicaire de l'ordre des Ermites avait donné en 1504 les constitutions dont nous parlons et sous lesquelles a vécu Luther. Longtemps, il suivit Luther par monts et par vaux ; mais sur un point ils se séparèrent tout à coup. Quand Luther eut publié

1. Weim., VIII, 591 et suiv.
2. *Ibid.*, 600, 5.
3. *Ibid.*, XI, 190, 35.
4. *Ibid.*, XX, 613, 615, 623 (1527).

et répandu son ouvrage sur les vœux, et que Staupitz eut lu les doctrines et les accusations dont nous venons de parler, il lui écrivit, après un long silence (1524) : « Pardonne-moi, si quelquefois je ne comprends pas ce que tu dis... Qu'est-ce donc qui a rendu si odieux à ton odorat l'habit monastique, que la plupart portent avec une foi sainte dans le Christ? Hélas, il est certain que dans presque tout ce qui est humain il y a des abus et ils sont rares ceux qui prennent la foi pour guide ; il y en a pourtant quelques-uns. Il ne faut donc pas se faire un prétexte d'un mal accidentel, qui ne regarde que les individus, pour condamner l'institution elle-même. Toi et les tiens, vous rejetez sans distinction tous les vœux, alors que vous n'avez raison de le faire que pour un très petit nombre, et peut-être seulement pour un seul [1]. » On comprend la plainte de Staupitz. Dans la congrégation, personne mieux que lui ne connaissait la nature de l'ordre, la signification des vœux, le sens des constitutions. Comme interprétation authentique de tout cela, il a sinon introduit, du moins laissé dans les constitutions destinées à sa congrégation les oraisons que nous avons rapportées. Dès lors, les procédés de Luther devaient l'étonner plus que personne. Toutefois, il le

1. Voir le texte latin dans Th. Kolde, *Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz* (Gotha, 1879), p. 447. Mais je ponctue ainsi : « *Vota passim omnia abjicitis, in paucissimis, forte uno dumtaxat, fundati.* » Kolde traduit p. 345 : « Peu à peu vous rejetez tous les vœux, et un très petit nombre d'entre vous peut-être pour un seul motif ! » Du reste, Kolde fait de cette dernière lettre de Staupitz à Luther un exposé qui jure complètement avec les faits.

traitait en ami ; il ne disait pas toute sa pensée ; dans les plaintes que je viens de rapporter, il y avait à la fois une admonition amicale et le reproche de condamner ce qui est bon en soi, et que Luther lui-même avait reconnu comme tel. Il ne pouvait plus le comprendre.

Staupitz ne nie pas les abus et je ne les nie pas davantage. Mais à cause d'abus qui peuvent exister et qui existent de fait, faut-il renverser l'institution elle-même ? Qu'est-ce que Luther lui-même dit donc des abus, précisément à cette époque, quand cela va à ses affaires ? Absolument ce que lui remontre Staupitz. Il dit dans un sermon contre Carlstadt : « Si nous voulions rejeter tout ce dont on abuse, quel spectacle préparerions-nous ! Il y a beaucoup de gens qui adorent le soleil, la lune, les astres ; allons-nous donc monter au ciel, en faire tomber les étoiles, en précipiter le soleil et la lune ? Non, nous aimons mieux les laisser à leur place. Le vin et les femmes causent à beaucoup d'hommes des afflictions et des chagrins, ils en rendent un grand nombre fous et insensés : dès lors, allons-nous jeter le vin et tuer les femmes ? Assurément non ! L'or, l'argent, les propriétés engendrent beaucoup de mal parmi les hommes ; faudra-t-il rejeter tout cela ? Encore une fois, non [1] ». En 1524, il répète contre les Orlamondois sa raison tirée du vin et des femmes [2]. Une autre fois il cite le proverbe : « Où Dieu élève une église, le diable vient à côté bâtir

1. Erl., 28, p. 230 (de 1522 : ces prédications nous sont parvenues sous forme de copies). Voir aussi *ibid.*, p. 309, et Weim., t. X, partie III, p. LXXVIII et suiv.

2. Weim., XV, 345, 33.

une chapelle, voire d'innombrables chapelles [1]. » « L'abus, dit-il en 1528, ne change pas la nature d'une chose ; au contraire, il en confirme la vraie nature [2] ». L'abus s'insinue jusque dans l'Evangile et le baptême ; va-t-on pour cela les rejeter ? Laissons Luther répondre : « De même que l'Evangile n'est ni faux ni trompeur, encore que quelques-uns en abusent, ainsi le baptême n'est pas davantage faux ni trompeur, quoique quelques-uns le reçoivent ou le confèrent sans avoir la foi, ou en abusent de quelque autre manière [3]. » « L'or reste toujours l'or, quand même une coquine le porte avec péché et scandale [4]. » Mais pourquoi ce raisonnement convient-il à tout excepté à la vie monastique ? Pourquoi, par exemple, en 1530, Luther écrit-il à Spalatin : « La messe et le monachisme ont déjà été condamnés à cause des abus ; on ne saurait donc tolérer qu'ils revivent [5]. » A partir de 1519, abstraction faite de sa haine contre l'Eglise, le vœu de chasteté le gênait, et c'est précisément en 1521, l'année où il écrivit son ouvrage sur les vœux, que, sur les convoitises de sa chair indomptée, il faisait la confidence que j'ai rapportée dans l'introduction [6]. Il devint le porte-parole de cette société dont le principe par

1. Erl., 39, p. 283 (1534).

2. « Abusus non tollit substantiam, imo confirmat sustantiam. » Erl., 26, p. 275 (1528).

3. Erl., 30, p. 369 (1528). Saint Thomas a dit (2ª, 2ªᵉ qu., 189, a. 2 ad 3) : « Si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti, sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum gravius peccant. »

4. *Grand Catéchisme* : Erl., 21, 138 (1529).

5. Enders, VIII, 142, 24.

6. Voir plus haut, p. 20.

excellence était que l'on ne peut résister aux impulsions de la nature et qu'il faut les satisfaire.

Mais les reproches de Luther valent peut-être pour d'autres ordres ? Saint Benoît commence ainsi le prologue de sa règle : « Ecoute, mon fils, les préceptes du maître ; prête attentivement l'oreille de ton cœur ; accueille avec joie l'admonition d'un père craignant Dieu et mets-la en pratique, afin que, par le travail de l'obéissance tu *retournes à Celui* dont tu t'étais éloigné par la paresse de la désobéissance. C'est donc à toi que s'adresse ma parole, à toi qui après avoir renoncé à tes propres volontés *pour marcher à la suite du Christ ton Seigneur et ton vrai Roi*, prends en main les armes très fortes et très belles de l'obéissance[1]. » Ainsi, nous trouvons là simplement ce que nous savions déjà par les constitutions de l'ordre des Ermites. La règle de saint Augustin, selon laquelle vivaient tant d'ordres et Luther lui-même, commence par cette exhortation aux frères : « Par-dessus tout, très chers frères, aimez Dieu et aimez le prochain, puisque Dieu nous en donne tout spécialement le commandement. » Très bien ! Le but suprême de l'ordre est donc l'accomplissement du précepte d'aimer Dieu et le prochain. Toutes les lois, tous les vœux, tous les usages n'ont d'autre but que d'être d'heureux moyens pour atteindre la perfection de l'amour de Dieu et du prochain[2]. Ils ne

1. Migne, *Patr. lat.*, t. 66, coll. 215-216. Voir aussi, ci-dessous, ch. VII.

2. Voir, ci-dessous, les ch. VII et VIII, où je traite directement ce sujet, en l'envisageant au point de vue catholique contre Luther et les protestants.

signifient pas : « Loin du Christ », comme Luther l'a dit avec calomnie, mais : « Toujours plus près de Lui, et par Lui plus près de son Père. » « Seigneur Jésus », disait-on déjà au moment de la vêture « *toi qui es la voie*, sans laquelle on ne va pas au Père, conduis ton serviteur par le chemin de la discipline régulière ; reconnais-le comme l'une de tes brebis » etc. [1].

S'il en est ainsi ; — et, dans les prochains chapitres, on le constatera encore davantage ; — on ne s'étonnera pas que Luther ait voulu défigurer aussi les règles des autres ordres. Dans le même ouvrage [2] il écrit, il est vrai, que saint François a fait preuve d'une grande sagesse en disant que sa règle était l'Evangile de Jésus-Christ ; mais aussitôt, il lui reproche cette parole. Et pourquoi ? Parce que l'Evangile laisse facultative la pratique de la chasteté, aussi

1. Le *Pontificalis Liber* (*De Monacho faciendo* ex electo seculari », c'est-à-dire de celui qui a été élu abbé par les chanoines réguliers, mais qui n'est pas encore moine : sur ce sujet, voir ci-dessous, ch. VI, § 3.) renferme la prière suivante, parmi celles que dit l'évêque avant que l'élu reçoive l'habit (Romæ, 1485, f. 58) : « Domine Jesu Christe qui es via, sine qua nemo venit ad Patrem, quæsumus clementiam tuam, ut hunc famulum tuum, a carnalibus desideriis abstractum, per iter discipline regularis deducas. Et qui peccatores vocare dignatus es, dicens : Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam ; presta, ut hec vox invitationis tue ita in eo convalescat, quatenus peccatorum onera deponens, et quam dulcis est gustans, tua refectione sustentari mereatur. Et sicut attestari de tuis ovibus dignatus es : Agnosce eum inter oves tuas, ut ipse te agnoscat, et alienum non sequatur sed te, neque audiat vocem alienorum, sed tuam qua dicis : Qui mihi ministrat me sequatur ». Dans les constitutions de Staupitz, les dernières lignes sont devenues une prière à part.

Voir, ci-dessus, p. 117, n. 1.

2. Weim., VIII, p. 579, 26.

bien que celle de tous les autres règlements que les franciscains observent avec une incroyable hypocrisie. Puis vient le reproche spécial à François : « Pourquoi, dit Luther, a-t-il fait de l'Evangile commun à tous une règle pour un petit nombre ? C'est là rendre schismatique et particulier ce que le Christ a voulu qui fût *catholique*. Car le frère mineur, quand il fait vœu d'observer la règle, ne promet rien qu'il n'ait déjà promis au baptême, c'est-à-dire l'Evangile. » Et après avoir donné des coups dans le vide contre la distinction des préceptes et des conseils et la tyrannie papale, il conclut : « Tu le vois donc, il est démontré que, lorsque François a institué sa règle, il n'a été qu'un homme sujet à l'erreur. En effet, que signifient ces mots : « La règle des frères mineurs est l'Evangile », sinon qu'ils sont seuls à être chrétiens [1] ? Si l'Evangile est leur propriété, il n'y a pas de chrétiens en dehors d'eux ; alors que pourtant, sans aucun doute, l'Evangile appartient au peuple chrétien ; à lui seul, mais à lui tout entier. François a été encore induit en erreur, quand il a dit aux frères mineurs, si toutefois il le leur a dit, de promettre une seconde fois ce qu'eux et tous les autres avaient déjà promis au baptême, à savoir, l'Evangile commun à tous sans aucune exception [1]. »

Ces échafaudages de Luther s'écroulent d'eux-mêmes aussitôt que l'on connaît la teneur de la règle. Est-il vrai que saint François appelle sa règle l'Evangile ? Pas le moins du monde. Il commence ainsi sa seconde

1. « Quid enim est dicere : « Regula fratrum minorum *est evangelium*, » quam statuere solos fratres minores esse christianos » Weim., VIII, 580, 13.

règle : « La règle et la vie des frères mineurs est de *pratiquer* l'Evangile de notre Seigneur Jésus-Christ en vivant dans l'obéissance, dans la pauvreté et dans la chasteté[1]. » Luther supprime le verbe principal, c'est-à-dire « pratiquer. » Puis, pour atteindre son but, il fait dire à François que sa règle *est* l'Evangile. C'est la même falsification que celle dont il s'est rendu coupable relativement à la formule de profession de

1. « Regula et vita fratrum minorum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium *observare*, vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate ». Voir l'édition de la règle selon les mss. dans *Opuscula S. P. Francisci Assis.*, Quaracchi, 1904, p. 63. Rien d'étonnant que dans la *première* règle on ne dise rien de l'observance de l'Evangile (*ibid.*, p. 25) : cette observation va de soi ; mais si la Règle n'était que l'Evangile, ce silence ne serait pas explicable. La règle de sainte Claire s'accorde aussi avec la seconde règle de saint François. Voir *La règle de l'Ordre de sainte Claire*, Bruges, Desclée, 1892, p. 12. Naturellement c'est là la manière de voir des plus anciens interprètes de la règle, par exemple de S. Bonaventure : « Eorum igitur regula hæc est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare. Hoc idcirco dicitur, quia tota regulæ substantia de fonte trahitur evangelicæ puritatis », etc. (*Opp. S. Bonaventuræ*, éd. Quaracchi, VIII, p. 393). Hugues de Digne dit, sur les paroles de la règle que j'ai citées : « Beatissimus regulæ conditor... professionem suam in evangelii observatione constituit ». (*Firmamenta trium ord.*. Paris., 1512, 4e *pars*, fol. 34b). Jean Peckam : « Regula siquidem et vita Fratrum Minorum hec est, currere in odorem unguentorum sponsi, evangelium domini nostri Jesu Christi observare » etc. (*ibid.*, fol. 113). L'auteur des *Conformitates*, Barthélemy de Pise, quoique porté aux exagérations, dit lui-même simplement : « Regula est in sancto evangelio fundata ». (*Ibid.*, fol. 55b). Mais toute règle doit en être là. Conformément à tout ce que l'on vient de lire, saint François exhorte ainsi les frères à la fin de la règle : « ...ut semper subditi et subjecti... stabiles in fide catholica, paupertatem et humilitatem et sanctum evangelium, quod firmiter promisimus, *observemus* ».

son ordre propre, comme nous l'avons vu plus haut, quand il disait qu'il avait fait vœu d'observer la règle, alors qu'il avait fait vœu de vivre selon la règle.

Nous avons entendu Luther accuser les ordres de ne pas suivre la voie que Jésus-Christ avait enseignée dans l'Evangile[1]. Maintenant il se heurte à la règle de l'ordre le plus puissant d'alors, et qui avait pour loi suprême d'observer l'Evangile. Cette prescription conduit directement au Christ, et, dès lors, elle ne devait pas subsister: car après l'apostasie de Luther, sa thèse, qu'il voulait qui fît impression, fut que, dans les ordres, la règle avait été substituée à l'Evangile, et le fondateur substitué au Christ. Ici, il procéda donc un peu autrement : François a dit que sa règle était l'Evangile. Il fallait bien qu'il en fût ainsi[2] : alors seulement pouvait venir cette accusation que François et ses frères étaient des schismatiques ; de François, Luther ne pouvait rien tirer de plus. Du reste, il ne s'est pas dit un seul instant que c'est précisément lui qui, avec ses règles, a fait le schisme qu'il a reproché injustement à

1. Ci-dessus, p. 114 et suiv.

2. Voici un trait qui sert aussi à faire connaître en quelle société se trouvait Luther. Le franciscain apostat EBERLIN DE GUNZBOURG, qui donna le conseil de renverser la cathédrale d'Ulm, accueille entièrement la thèse de Luther (dans son « *Wider die falsch scheynende gaystlichen under dem christlichen hauffen genant Barfuser* », etc., 1524), bien qu'il connût parfaitement la règle de son ordre. Le provincial des franciscains, Gaspard SCHATZGEYER, écrivit contre lui (dans la « *prima impostura* » de son ouvrage *De Vita Christiana*) : « Asserunt minoritæ quod eorum regula sit purum evangelium ». Il répond : « Hoc falsum est : asserunt tamen regulam suam in evangelio esse fundatam sicut quælibet bona in christianismo regula ».

saint François. Mais il aurait eu trop à faire de se tourmenter toutes les fois que les reproches qu'il lança contre les autres retombaient sur lui.

Du reste, il aurait pu et dû savoir que saint François n'est pas le seul à parler de l'observance de l'Evangile. Bien des siècles avant lui, le patriarche des moines d'Occident, saint Benoît, dans le prologue de sa règle, adressait cette exhortation à ses frères : « Les reins ceints de la foi et de la pratique des bonnes œuvres, laissons-nous *conduire par l'Evangile* et suivons-en les voies, afin que nous méritions de voir dans son royaume celui qui nous a appelés[1]. » En outre, la règle de saint Benoît est en grande partie formée de passages tirés de l'Evangile. Et tous les ordres parlent des conseils *évangéliques*, conseils contenus dans l'*Evangile*, comme le mot le dit, et que l'Evangile nous exhorte à pratiquer.

Ce que Luther répète le plus fréquemment et sur tous les tons, dans ses ouvrages et ses prédications postérieures, c'est que les religieux mettent leurs fondateurs à la place de Dieu et du Christ ; que chaque ordre s'est forgé un Dieu à sa façon ; que l'augustin l'a revêtu de la coule des augustins, le franciscain de son capuce, et ainsi des autres. Il n'y avait que les Luthériens à être chrétiens ; les moins chrétiens de tous, c'étaient les moines, car ils reniaient le Christ. A cause de leurs habits, de leur tonsure, de leur nourriture et

1. « Succinctis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, per ducatum Evangelii pergamus itinera ejus, ut mereamur eum, qui nos vocavit, in regno suo videre ». MIGNE, *loc. cit.*, c. 217.

de leur boisson à part, ils se regardaient comme beaucoup plus saints que les autres chrétiens. « Mais, dit le Réformateur, dans le langage grossier dont il a le secret, je te conseillerais plutôt de boire du malvoisie pourvu que tu croies au Christ, et de laisser les moines ingurgiter de l'eau ou leur urine, en ne croyant pas au Christ[1]. » Mais qui donc est atteint par cette accusation de Luther ? Lui seul. A cette époque, il s'était déjà érigé en autorité suprême, et il avait exigé qu'on eût en lui une foi absolue. Il lui suffisait d'avoir dit une chose pour que les autres la répétassent ; d'avoir fait un geste pour que les autres le fissent après lui.

1. Erl., 47, 315 (1530-1532). — [Voir *Additions*].

CHAPITRE VI

SOPHISMES ET ÉNORMITÉS DE LUTHER SUR LES VŒUX MONASTIQUES, ET PARTICULIÈREMENT SUR LE VŒU DE CHASTETÉ. — ASTUCE DE LUTHER ; SES EXCITATIONS AU MENSONGE

§ 1. — *Luther induit en erreur sur le but de l'état religieux et sur le but des vœux.*

Dans sa lutte contre l'Eglise et ses institutions, Luther eut pour principale tactique d'attribuer à l'Eglise une ou même plusieurs propositions antichrétiennes, sans laisser supposer que cette attribution eût aucunement besoin de preuve. Ensuite, il exposait cette ou ces propositions avec tant d'audace[1], que si, parmi les lecteurs ou les auditeurs, quelque doute s'était élevé en faveur de la vérité, ce doute devait s'évanouir aussitôt. Puis, comme la conclusion qu'il

1. En 1525 il donnait le conseil suivant à Spalatin, prêtre marié : « *Contemne eos* (ceux qui lui reprochaient de s'être marié) fortiter ac responde eis *sermone magnifico* in hunc fere modum : et te quoque conjugium amplexum esse, ut testatum faceres Deo et hominibus, maxime illis ipsis, te non consentire in illorum sceleratum, impurum, impium et diabolicæ ecclesiæ cœlibatum sive potius Sodomam igni et sulphuri cœlesti devotam ac propediem devorandam », etc. Enders, V, 280.

voulait obtenir se tirait logiquement des prémisses ainsi acceptées, on ne l'en accueillait qu'avec plus d'empressement.

Dès 1521, c'est là son procédé au sujet des vœux monastiques. Il écrit : Si à ceux qui prononcent des vœux dans les monastères, l'on demandait pourquoi ils le font, « on les trouverait tous dans la persuasion impie qu'ayant perdu la grâce du baptême, ils ont voulu échapper au naufrage, en s'accrochant à l'épave de la pénitence ; *c'est pourquoi* il leur a fallu embrasser le genre de vie où l'on se lie par des vœux ; par là, ils ont visé non seulement à devenir bons et à effacer leurs péchés, mais encore à faire une pénitence surabondante, et à devenir meilleurs que les autres chrétiens. Qu'ils cherchent tout cela dans leurs œuvres et dans leurs vœux et non dans la foi, c'est ce qui est absolument hors de doute ; la preuve en est qu'ils disent : « Si je ne cherchais et si je ne trouvais pas tout cela, que pourrais-je chercher dans le cloître ? Qu'aurais-je à y faire ? » Et s'ils savaient qu'il n'y a que la foi à pouvoir procurer ces effets et à nous en gratifier, ils diraient aussitôt : « Alors, pourquoi prononcer des vœux et se faire moine ?[1] »

1. « Interrogemus nunc *omnes* votarios istos, qua opinione voveant, et invenies eos hac opinione impia possessos, quod arbitrentur gratiam baptismi irritam factam et jam secunda tabula pœnitentiæ naufragium evadendum esse, ideo quærendum per votivum vivendi genus non solum, ut boni fiant et peccata deleant, sed abundantius pœniteant et cæteris christianis meliores fiant. Hæc omnia illos quærere in operibus et votis et non in fide, *certissimum est* », etc. Weim., VIII, 985, 28. Ici, Luther présente déjà comme absolument *certain* que *tous les moines* ont fait vœu avec cette idée. Quelques mois auparavant, il se bornait à dire :

Ce que Luther dit ici, est-ce la vérité ? C'est un travestissement de la vérité, auquel il a eu recours pour arriver à son but qui était de faire croire que si l'on entre au couvent, qu'on y prenne l'habit et qu'on y prononce des vœux, c'est pour avoir la certitude d'obtenir la rémission de ses péchés et d'aller au ciel; ou c'est qu'on veut, sans s'occuper de Dieu, mais par les seules œuvres de sa vie monastique, arriver à la justification et au salut. Aussi conclut-il que *les ordres sont opposés à la foi.* « Les moines ne croient pas pouvoir se sauver ni être justifiés *parce qu'ils sont baptisés et chrétiens*, mais seulement parce qu'ils appartiennent à l'ordre de tel ou tel fondateur au nom de qui ils se confient, comme si leur baptême et leur foi avaient fait naufrage[1] ». Même le vœu de ceux « qui pour les meilleurs motifs quittent la vie laïque » (de la « grande masse des idiots » il est inutile de parler), ce vœu signifie : « Voici, Seigneur, que je te *fais vœu de n'être plus jamais chrétien ; je rétracte le vœu de mon baptême ;* je veux maintenant te faire et garder fidèlement un vœu meilleur, *en dehors du Christ*, par ma propre nature et par mes propres œuvres. ». Et il poursuit avec indignation : « N'est-ce pas là un vœu horrible, monstrueux ?[2] » Vers la même époque, il écrit du célibat, en particulier : « Le vœu de vivre dans la virginité, dans le célibat, dans tel ou tel ordre, et n'importe quel autre vœu, tout cela ne vient pas de la foi. C'est aux

« *Probabile* est non fuisse voturos, si scissent nec justitiam, nec salutem per vota contingere ». Weim., VIII, 325, n. 43.

1. *Ibid.*, p. 618, 8.

2. Erl., 10, 445-446 (1522).

démons que l'on fait ces vœux, sacrilèges, impies et idolâtres[1]. »

On ne s'étonne pas que d'aussi odieux travestissements aient pu faire impression sur les religieux qui se joignirent à Luther, quand on sait que ces hommes appartenaient déjà au courant de la décadence. Mais Kolde, lui aussi, accepte les yeux fermés tout ce que le Luther des derniers temps dit de ses années d'autrefois : « Combien étaient entrés dans un monastère pour faire leur salut, et y vivaient tranquilles ! L'habit leur garantissait leur état de sainteté. Avec Luther, il en alla autrement. Il s'entendait dire que comme moine, il dépassait de beaucoup les prescriptions des commandements ; mais sa conscience lui attestait qu'il n'en était rien. Il se serait taxé de témérité s'il eût osé prétendre avoir accompli parfaitement ne fût-ce qu'un seul des commandements de Dieu. Après son entrée dans le cloître, il mit d'abord tous ses efforts à recourir aux ressources de la vie monacale pour atteindre l'idéal de sainteté et de justice qui avait resplendi à ses yeux[2] ».

Les théologiens protestants ne veulent pas reconnaître qu'après son apostasie, Luther a falsifié l'enseignement catholique en général, et notamment la partie qui a trait aux commandements, aux conseils et aux vœux. Pourtant, il est avéré qu'il a déplacé le but de la vie monas-

1. Weim., VIII, 324, n°s 32 et 33. D'après Luther, le sens de ce vœu est donc : « Je te fais vœu, ô mon Dieu, *d'impiété sacrilège* pour toute ma vie » ! (n° 34). Et dans Enders III, 224 : « Ecce, Deus, ego tibi voveo impietatem et idolatriam tota vita ! » (1521).

2. *Martin Luther*, I, p. 56.

tique et des vœux, qu'il l'a fait consister en tout autre chose qu'en ce qu'il avait été jusque-là. Car, en vérité, *selon la doctrine catholique*, le but de la vie religieuse est-il donc la rémission des péchés, la justification ? Qui donc, en prononçant des vœux, a jamais pensé à renier le Christ et les vœux de son baptême ? Une telle question ne mérite vraiment pas de réponse. Qui donc a enseigné (ce que pourtant Luther attribue à l'Eglise) qu'après le péché, il ne reste qu'*une* seule manière de faire pénitence, à savoir d'entrer dans un cloître et de s'y lier par des vœux[1] ? Et qui a prononcé cette parole : « Si je n'avais cherché dans le cloître la rémission de mes péchés, et à devenir meilleur que les autres chrétiens, pourquoi y serais-je entré ? » Si Luther eût été appelé à justifier ces assertions, il aurait été contraint d'en rougir, et il se serait vu forcé de se défendre, selon son habitude, par des calomnies et des injures. Il eut la fourberie d'attribuer aux vœux et aux exercices monastiques une signification qu'ils n'avaient pas, et que ne leur attribuèrent jamais ni l'Eglise, ni aucun fondateur d'ordre, ni aucun docteur catholique. Lui seul a voulu voir dans les vœux, interprétés de cette manière toute nouvelle, le but des ordres religieux. A partir de 1521 il cria sur tous les tons que faire des vœux, c'était renier le Christ, Dieu, le baptême, le premier commandement

1. Luther resta toujours dans cette idée. Ainsi, quelques années après, en 1524, il disait : « Hanc sententiam arripuerunt omnes homines : semel lapsus es, *habes adhuc viam elabendi*, scilicet introitum cœnobii ». Weim., XIV, 62, 5. Voir ci-dessous, le chapitre XII, sur le « baptême monastique ».

et la foi ; sur ses lèvres, rien ne fut plus fréquent que ces affirmations : par leurs vœux, par leurs pratiques, en un mot par leurs œuvres particulières, les moines prétendent acquérir la justification, mériter le ciel et arriver au salut. Bien plus, pour eux, l'habit monastique suffit à lui seul à leur assurer de tels effets.

« Quand les moines et les religieuses en arrivent à la grande idolâtrie, ils se disent : « Nous avons fait les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance » ; ils ont leur ordre, leur règle et leurs statuts. Leurs œuvres sont leur idole, car [par elles] ils *s'éloignent de Dieu*, ils ne le craignent pas ; ils n'ont pas besoin de ses grâces et de ses dons, pas besoin que *leurs péchés leur soient remis*. Leur petite routine leur suffit ; et ils prétendent être sauvés avec leurs ordres, leurs frocs, leurs tonsures, et obtenir par là la rémission de leurs péchés. Ils sont donc parjures ; ils rejettent la grâce et la miséricorde de Dieu, qui seul peut les justifier et leur remettre leurs péchés avec clémence. Mais de clémence ils n'ont pas besoin : leur état, leur froc et leur idolâtrie suffisent assez à les justifier. Cela s'appelle mépriser Dieu, ne pas le craindre et se forger un autre Dieu [1] ». On comprend dès lors cette parole de Luther : « Il y a deux choses qui ne vont pas ensemble : la première, si je dis : « Je crois que Jésus-Christ est vraiment Dieu et que c'est par lui que je serai sauvé » ; et l'autre, si je voulais prétendre que le pape a raison aussi quand il exalte le froc et la ton-

1. Erl., 36, 269-270 (1529).

sure[1] » ; c'est-à-dire d'après l'imputation de Luther, quand le pape attribue « au froc et à la tonsure » la vertu de nous sauver[2].

Avant d'écrire son livre sur les vœux, Luther médita sur la manière la plus propre à atteindre son but. Finalement, il arriva au syllogisme suivant qui contenait en abrégé sa doctrine sur ce point, et dont il espérait le résultat désiré : « Celui qui fait vœu dans un esprit contraire à la liberté évangélique doit être délié de son vœu ; que ce vœu soit anathème. Or celui qui fait vœu pour chercher et obtenir par là la justification et le salut est dans ce cas. Donc, etc. » Il prend la majeure pour concédée, et ne la démontre pas ; pour la mineure il la prouve ainsi : « Puisque la grande majorité fait des vœux *à peu près* dans cet esprit-là, il est évident que ces vœux sont impies, sacrilèges et contraires à l'Evangile. Donc il faut absolument les rompre et leur jeter l'anathème[3] ».

1, Erl., 47, 48 (1537).

2. Dans son impudence, Luther va jusqu'à écrire que si des livres du pape et des moines on enlevait les passages où l'on dit que « c'est par les pèlerinages, les vœux, les messes, le purgatoire, et autres vœux, que l'on doit être sauvé », il y resterait bien peu de chose ». Il comble ensuite la mesure en disant : « Et le saint Père le pape a établi et confirmé tout cela par des bulles, et il n'a fait du Christ et de tous ses saints que des juges irrités. Si l'on enlevait cela des livres du pape, il ne lui resterait plus ni peau ni poils. » Erl., 47, 45 (1537).

3. Luther à Melanchthon, le 9 septembre 1521 : « Quicumque vovit animo contrario evangelicæ libertati liberandus est et anathema sit ejus votum ; at qui vovit animo salutis aut justitiæ quærendæ per votum est ejusmodi : ergo, etc. Cum autem vulgus voventium ferme hoc animo voveat, manifestum est eorum vota

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

Voilà les bases de la réforme de Luther ! Ce farceur savait bien que s'il s'en était tenu à la vérité, à ce que l'on trouve dans la doctrine catholique et les constitutions des ordres, il aurait perdu la partie. Aussi en appelle-t-il à un fait que pour un profane, il était absolument impossible de contrôler avec précision, à savoir la conduite du plus grand nombre : devant cette affirmation le lecteur n'avait qu'à s'incliner.

Toutefois, lui qui en appelle à ce fait, l'a-t-il vraiment contrôlé ? Mais, de son propre aveu, il ne savait dans quel état d'âme il avait *lui-même* prononcé ses vœux [1] : comment pouvait-il donc connaître les sentiments intérieurs de chaque membre de cette grande multitude de moines ? S'il était incertain sur ses propres dispositions intérieures, les autres pouvaient en dire autant d'eux-mêmes. « Or, si, *eux-mêmes, ils ne se connaissent pas*, remarquait saint Augustin, comment, toi, veux-tu les connaître [2] ? » De fait, Luther confesse cette impossibilité, lorsqu'il écrit dans la même lettre : « Pour les autres (il les oppose à certains Galates, dont il venait de parler), on ne peut

esse impia, sacrilega, ideoque prorsus rescindenda et in anathema ponenda ». Enders, III, 224.

1. Dans la même lettre (Enders, III, 225) : « Quanquam incertus sim quo animo voverim ». Ensuite il dit qu'alors il a été plus *saisi* qu'*attiré*. Mais cela pourrait se soutenir s'il se fût agi de la vêture et non déjà de la profession, à laquelle il s'était préparé par une année entière. Et toutefois l'assertion de Luther peut être vraie, dans la mesure où il était agité par cette idée de désespérance qu'il ne pouvait faire son salut en dehors de l'état religieux.

2. *Enarr. in Ps. 99*, n. 11 : « Qui intraturi sunt, ipsi se non noverunt : quanto minus tu ?... Quomodo ergo cognoscis eum, qui sibi ipse adhuc ignotus ? »

donner ici aucune règle pour discerner quels sont ceux qui ont fait leurs vœux dans cet esprit sacrilège ; c'est une question à débattre entre eux et leur conscience, comme il doit en être pour toute autre bonne œuvre. En effet, en dehors de l'esprit de l'homme qui est en lui, qui peut savoir dans quelles dispositions il fait un vœu ou accomplit une bonne œuvre[1] ? » etc. Dans ce passage, Luther a en vue la grande majorité des moines. C'est donc de sa propre main qu'il renverse l'assertion de la mineure de son syllogisme, que déjà, du reste, par les mots « à peu près », et « presque tous »[2], il avait trouvé bon de limiter avec une certaine timidité. A la même époque, il écrit encore : « Il est *à craindre* qu'en ces temps d'incrédulité, il n'y en ait à peine un sur mille qui fasse ses vœux avec les dispositions voulues[3] ». Quelques mois après, cette crainte s'était déjà changée pour lui en « certitude absolue[4] ». Pourquoi cette assurance ? Dans l'intervalle, avait-il donc fait de minutieuses recherches, lui qui alors, loin de la foule, restait solitaire à la Wartbourg ? Puis, quelques années encore, et il avancera que, *dans le monde entier*[5], les religieux prononçaient leurs

1. Enders, III, 225 : « Porro aliis (alias ?) nulla regula hic dari potest, qua sciamus, qui hoc animo sacrilego voverint, sed eorum conscientiæ relinquendum est, sicut et in omni alio opere bono fieri oportet. Quis enim præter spiritum hominis qui est in ipso nosse possit, quo animo vovet aut facit opus bonum ? »

2. Enders, III, 224, 80, 86.

3. Weim., VIII, 325, n° 42 (1521).

4. « Certissimum. » Ci-dessus, p. 131. — Plusieurs années après, il en arrive même à écrire qu'on l'a amené à faire vœu de *renier le Christ* et de se mettre à la place du Christ. Voir, ci-après, ch. XII.

5. « In toto orbe ». Weim., XIV, 711, 2 (1525).

vœux pour être justifiés et délivrés de leurs péchés. Naturellement c'étaient là des vœux impies, détestables, opposés à la foi en Dieu, qui seule peut nous justifier et effacer nos péchés[1].

Dès lors, quand les moines font profession, ils ont tous une conscience servile ; comme l'écrit Luther en 1521, elle les pousse à faire des vœux « dans l'espérance que, par là, ils plairont à Dieu, ils seront justifiés et sauvés », si bien que, dans leur pensée, les vœux doivent *remplacer la foi justifiante*, à laquelle du reste ils ne songent même pas[2]. Pour les religieux, les vœux auraient-ils donc remplacé, après le baptême, le sacrement de pénitence; auraient-ils été la porte par laquelle on arrive à la réconciliation ? Mais alors pourquoi dans tous les ordres à cette époque, comme du reste encore aujourd'hui, l'usage régnait-il de purifier son cœur par le repentir et la confession avant de prononcer ses vœux, afin d'être ainsi pleinement réconcilié avec Dieu pour poser cet acte de haute importance ? Cette pratique était tellement universelle[3] que ceux-là mêmes qui parlaient d'un prétendu « baptême monastique[4] », par lequel, disaient-ils, lors de la donation totale de soi-même à Dieu par les vœux, l'on devenait pur comme au jour de son baptême, ceux-là, dis-je, entendaient

1. Weim., XIV, 710-711 (1525).

2. Enders, III, 224 : « ...ut sperent sese per votum Deo placituros, justos et salvos fieri. Quid alioquin, inquiunt, facerem in monasterio ?... vovent sese bonos fore per opera illa, ne cogitata semel fide justificante ».

3. Mot à mot : « Cela est si certain... » Six lignes plus bas, le mot « d'ordinaire » semble détruire l'harmonie de la phrase. Le traducteur italien l'a supprimé (p. 83). (N. d. T.).

4. Voir ch. XI.

d'ordinaire par là la rémission de la *peine*, et non la rémission du *péché*. Les péchés, dit l'auteur[1] de l'ouvrage si répandu alors, *la Purification de la Conscience*, ne sont remis que moyennant une véritable contrition et une sincère confession[2].

Ici, Luther va jusqu'à l'ineptie. Déjà dans ses *Propositions sur les vœux* il écrit : « Comme la foi, la charité, elle aussi, est exclue de tous les vœux et de tous les ordres », — si bien que par cela seul ces vœux et ces ordres sont condamnables, — « car, ajoute t-il, de même que nous n'avons le droit de rien faire contre la foi, ainsi nous n'avons pas davantage le

1. Peut-être le Chartreux Jacques de Cluse.

2. *Lavacrum Conscientiæ*, c. 10 : « Bernhardus in tractatu *de dispensatione et precepto* dicit, professionem sancte religionis esse secundum baptisma, et eandem gratiam consequuntur religionem probatam et observantiam ingredientes quam consequuntur baptizati baptismate salutis, quoad dimissionem omnis pene pro peccatis, *culpa vero dimittitur per contritionem veram et sufficientem et confessionem pure factam uni confessori*, qui habet talem auctoritatem eundem absolvere ab omnibus peccatis suis, et ab omni vinculo excommunicationis et irregularitatis. Sic enim bene absoluto et integraliter ex post relinquitur solummodo solutio pene, que totaliter tollitur per confessionem sancte religionis, etiamsi esset pena mille annorum ; non autem ingressus religionis peccata, sed solum confessio et absolutio sufficiens tollit ». Cet ouvrage était alors extraordinairement répandu. Hain n'en cite pas moins de neuf éditions jusqu'à 1500 (nos 9955-9963), et celle que j'ai utilisée (Bibliot. du Vatican, Pal. IV, 781) n'est pas comprise dans ce nombre. Il y en eut encore d'autres dans la suite, telles que celle de Coloniæ, 1506, Argentinæ, 1515. On en fit aussi une version allemande dès 1465. (*Reinigungsbad für das Gewissen der Priester*). On parle de cette version dans les *Württemb. Vierteljahrshefte für Landesgeschichte*, 9e année (1900), p. 345 ; mais on n'y dit pas un mot de l'original latin, qui est déjà cité dans le *Reformatorium vitæ morumque et honestatis clericorum* (Basileæ, 1494), tr. 1, pars 2a, c. 11.

droit de faire rien contre la charité. Donc, les vœux, le règlement, la règle t'empêchent de servir le prochain. » Puis, de ces préliminaires où il a altéré la vérité, il tire la conclusion où il voulait en venir : « Romps ces liens, comme Samson a rompu les liens des Philistins[1] ». « Qu'est-ce que la règle de saint Augustin ? » s'écrie-t-il ailleurs. « En aucune règle je n'ai jamais vu qu'il fût question de la foi ; il faut supprimer ou réformer les monastères pour qu'ils deviennent des écoles où l'on enseigne la foi[2]. » « Quand donc publiera-t-on cette nouvelle que l'on a entretenu les religieux de la foi et de la charité[3] ? » Dans sa fureur contre l'Eglise et l'état religieux, Luther n'a plus remarqué que son objection se tournait précisément *contre lui*.

Est-il vrai que la charité soit exclue des vœux monastiques ? Il est certain qu'elle n'est pas mentionnée dans la formule de profession. Pourquoi ? Précisément parce que d'après la doctrine chrétienne, c'est-à-dire la doctrine catholique, *la charité* est le devoir fondamental de tout chrétien et le but suprême de la vie chrétienne. Comme nous le verrons plus loin, elle est l'essence de la perfection chrétienne. Cette charité n'est pas un conseil, ou plutôt elle n'est pas l'un des trois conseils, sur lesquels se fondent les trois vœux monastiques. Voilà pourquoi elle n'est pas rappelée dans la formule de profession. Mais les vœux ont pour but d'éloigner les obstacles qui en entraveraient la pratique.

1. Weim., VIII, 328, n° 116 et suiv.
2. Weim., XX, 775, 24 (1527).
3. Weim., XV, 93, (1524).

En outre, la charité comprend l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Or, si dès cette époque (comme on le verra dans la suite de cette étude), par charité, Luther n'entend plus que l'amour du prochain, le reproche q 'il adresse aux religieux retombe directement sur lui, qui du culte de Dieu a exclu l'amour de Dieu.

Pourquoi, dans les règles, ne parle-t-on pas non plus de la *foi* justifiante? Pourquoi n'en est-il pas fait mention dans les vœux ? Parce qu'ils la *présupposent*, et que le but de l'état religieux n'est pas de justifier celui qui y entre. L'indignation de Luther *n'a aucun fondement* quand il dit trivialement : « Je ferais *dans la règle de saint Augustin*, si je savais qu'il l'a instituée afin de se sauver par elle. » C'est au contraire à lui que revient, pour ses expectorations, tout ce qu'il applique aux catholiques : « Oh ! que tout cela est misérable, inconsistant et mesquin ! Quels mensonges et quelles rêveries humaines[1] ! ».

1. Erl., 14, 305. — Luther a prétendu que d'après la doctrine catholique il n'y avait que les moines à être vraiment chrétiens. Or, dit Denifle, le contraire ressort du fait même que dans la formule de profession, la foi et la charité ne sont pas mentionnées. Ce silence, en effet, vient de ce que pour l'Eglise catholique, il n'y a qu'*une seule vie chrétienne*, fondée sur la foi et la charité, et que cette foi et cette charité ne sont pas l'apanage exclusif des ordres religieux. Ainsi l'objection que Luther tire de ce silence se retourne *contre lui*.

En outre, dit Denifle, non seulement la doctrine catholique retient l'amour de Dieu comme fondement de toute vie chrétienne, mais Luther, lui, ne le fait pas : par charité, il n'entend que l'amour du prochain.

Voilà, nous semble-t-il, la pensée de l'auteur dans ces alinéas. (N. d. T.).

Pourquoi donc, à l'époque où, extérieurement du moins, Luther se montrait encore bon religieux, pourquoi, de 1513 à 1515, écrivait-il que sous le nom de « portes », dans le psaume 147, il fallait, entre autres choses, entendre les sacrements, et surtout le baptême et la pénitence[1], sans qu'il y dît un seul mot des vœux ? Et pourquoi, dans les années où il avait déjà construit sa théorie sur le péché et la justification, c'est-à-dire en 1515 et 1516, n'a-t-il jamais dit : « Quand j'ai fait profession, je croyais que par là mes péchés étaient effacés », mais bien : « Après m'être repenti et confessé, je me croyais en sûreté et meilleur que les autres. » Pourquoi, conformément à sa doctrine, reproche-t-il aux catholiques d'être dans l'erreur en s'imaginant que par la confession leurs péchés étaient effacés[2]. Pourquoi, dans ces passages, ne dit-il rien des vœux ? Il savait fort bien qu'en général si l'on entrait dans les ordres religieux ce n'était pas parce qu'on s'imaginait ne pas pouvoir faire son salut autrement.

C'est par amour que l'on doit se lier par des vœux, et non parce que la vie religieuse serait nécessaire au salut éternel[3]. Du reste, on ne peut assurément nier que pour quelques-uns, à cause des périls presque insurmontables pour eux et des dangereuses tentations qui les attendraient dans le monde, l'entrée en religion

1. Weim., IV, 456, 25.

2. Ces passages, tirés de son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, seront discutés dans la seconde partie ; c'est pourquoi je ne donne pas ici de références.

3. *Epître aux Romains*, fol. 274b-275 ; Ficker, II, 316-318. Voir ci-dessus, p. 64-65.

ne devienne pour ainsi dire une nécessité ; mais ce n'est que parce qu'elle leur évite les dangers de pécher ; car même alors, les vœux ne sont pas l'équivalent des sacrements, des moyens pour obtenir la justification.

§ 2. — *Contradictions et sophismes de Luther au sujet des conseils évangéliques.*

Au sujet des conseils évangéliques en particulier, Luther s'est rendu coupable, dans son ouvrage *sur les vœux*, des contradictions les plus fortes et des sophismes les plus énormes. Il n'avait jamais été une tête bien théologique ni bien disciplinée, mais après son apostasie il se lança à travers champs par-dessus tous les fossés. En outre, que ses victimes fussent des moines déjà apostats ou d'autres qui malgré leur dépravation restaient encore dans leurs couvents, il savait qu'elles n'attachaient aucune importance aux contradictions et aux sophismes, mais uniquement à ce qu'on leur rendît plausible le rejet de tout frein et le mariage. Luther lui-même qui, lorsqu'il composait son livre à la Wartbourg, brûlait du feu de la concupiscence[1], ne remarquait plus ses contradictions

1. Voir ci-dessus, p. 20. L'oisiveté et la concupiscence vont de pair. « Ego hic otiosissimus et negotiosissimus sum », écrivait Luther à Spalatin le 10 juillet 1521. (Enders, III, 171). Il éprouvait déjà de la joie à voir les prêtres se marier. (*Ibid.*, 163, 164-165). Le 13 juillet, il écrivait à Mélanchthon : « Ego hic insensatus et induratus sedeo in otio, proh dolor, parum orans, nihil gemens pro ecclesia Dei, quin *carnis meæ indomitæ uror magnis ignibus*,

et ses sophismes ; l'année de son mariage il faisait cette remarque, fruit de sa propre expérience : « Quand vient le feu de la passion, on oublie tout : loi, nature, bible, livres, Dieu et son commandement ; on n'aspire qu'à satisfaire ses mauvais désirs [1]. » Gerson écrit très justement : « Comme aucune tendance n'est plus violente que celle de la volupté, de même aussi aucune n'est plus habile à nous tromper, à nous enseigner l'erreur [2]. » Et à cette tendance à la volupté s'ajoutait encore chez Luther son manque de franchise et sa haine contre l'Eglise.

En 1519 il disait encore : « Ni le Christ, ni les apôtres n'ont voulu *imposer* la chasteté (c'est-à-dire la virginité ou le célibat) ; mais ils l'ont *conseillée* et ils ont laissé à chacun le soin de s'éprouver soi-même. Si l'on ne peut se contenir, que l'on contracte mariage ; mais si on le peut par la grâce de Dieu, la chasteté est meilleure [3]. » Quand à la fin de 1521 il attaqua les vœux, il comprit fort bien qu'avec de tels principes il se serait réfuté lui-même, c'est pourquoi il entreprit de démontrer qu'il n'y avait pas de conseils. Naturellement il tomba de contradiction en contradiction, de sophisme en sophisme. Dans ces attaques, et notamment dans tout son livre, il s'élève principale-

Summa : qui fervere spiritu debeo, ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia ». (*Ibid.*, 189). « Orate pro me, quæso vos, *peccatis enim immergor* in hac solitudine. » (*Ibid.*, 193).

1. Weim., XVI, 512, 32 (1525).

2. *De examinatione doctrinarum* (*Opera*, I, 19) : « Sicut nulla affectio est vehementior quam luxuriosa libido, sic ad errandum falsumque docendum nulla perniciosior ».

3. Sermon sur l'état du mariage. Weim., II, 168, 6.

ment contre le vœu de chasteté : par ce vœu, dit-il, on avait fait de la continence un *précepte* divin, si bien que par cela seul on était allé contre l'Evangile.

Son ouvrage sur les vœux commence merveilleusement, et promet beaucoup! Il dit, par exemple, dans la lettre à son père mise en tête de l'ouvrage : « Puisque l'Ecriture ne donne pas de louanges à la virginité..., les papistes la parent donc des mérites qui reviennent à la chasteté conjugale, la revêtant ainsi des plumes d'autrui[1]. » Quelques lignes plus loin, le même Luther écrit : « La virginité et la chasteté sont *louables* [2]. » Est-ce tiré de l'Ecriture sainte? Mais, certainement, car « le Christ a indiqué et *loué* la virginité et le célibat[3] ». L'abbé cistercien Wolfang Mayer s'écrie avec raison : « Que dites-vous là? Dans l'Ecriture la virginité est *louée* et elle *n'est pas louée*?[4] » Mais nous ne sommes qu'au début des contradictions.

Luther écrit dans le même ouvrage : « Le Christ *n'a pas conseillé* la virginité et le célibat ; il en a plutôt *détourné* quand il a dit aux eunuques : « Qui peut comprendre comprenne ; tous ne comprennent pas ce langage. » Ces paroles ne sont-elles pas de quelqu'un qui *déconseille et qui éloigne*? Car il n'invite personne ;

1. Weim., VIII, 575, 7 : « Cum virginitas (continentia) in scripturis non laudetur sed tantum probetur, præconiis conjugalis castitatis ceu alienis plumis vestitur ab istis, qui ad pericula salutis animas prompti sunt inflammare ».

2. *Ibid.*, ligne 18 : « Virginitas et castitas laudandæ sunt ».

3. *Ibid.*, 583, 31. « Monstravit solum et laudavit ».

4. *Votorum monasticorum tutor* (Voir ci-dessous, ch. VII) ; dans le *cod. lat. Monac.* 2886, c. 5, fol. 13b : « Quid hoc audio ? Laudatur et non laudatur in scripturis virginitas ? »

il n'appelle personne ; il se borne à indiquer[1]. » Il n'y a donc là aucun *conseil* ? Quelle impiété ! Pour Luther il y a un conseil. Lequel donc ? « Le conseil de *la continence ;* il n'en existe du reste pas d'autre[2]. » Ainsi donc, le célibat est *conseillé* dans l'Ecriture sainte ? Pas le moins du monde, car Luther ajoute : « Il est vrai que Paul dit : « *Je donne le conseil* » ; mais lui non plus il n'invite pas ; au contraire, *il éloigne et il déconseille plutôt,* lorsqu'il dit : « Chacun reçoit de Dieu son don propre[3]. » Ainsi, d'après cette nouvelle logique : « Je donne le conseil » est l'équivalent de : « Je détourne, je déconseille » ; absolument comme si : « Je te fais cadeau » n'était pas le mot de quelqu'un qui donne un objet, mais au contraire de quelqu'un qui ne veut pas qu'on l'accepte[4]. Et voilà pourtant sans conteste ce que signifient les paroles de Luther. Et toutefois non, pas encore tout à fait, mais plutôt : « Je ne conseille pas, je ne déconseille pas ; *je ne décide rien*[5]. » Finalement, voici donc ce qu'il nous faut retenir : « Je donne le conseil » est

1. VIII, 583, 30 : « Christus (virginitatem et cœlibatum) plane non consuluit, sed potius deterruit... dum memoratis eunuchis dixit : Qui potest capere capiat ; et iterum : non omnes capiunt hoc verbum. Nonne hæc verba sunt potius avocantis et deterrentis ? Neminem enim invitat et vocat, sed ostendit solum. »

2. « Consilium illud continentiæ — neque est ullum aliud consilium — est infra præceptum suum. » VIII, 585, 5.

3. « Paulus tamen dixit : « Consilium do », sed nec ipse invitat, quin magis deterret et avocat, dum dixit : « Unusquisque proprium donum habet a Deo » ; 583, 34.

4. Voir Judoci Clichtovei, *Antilutherus* (Coloniæ, 1525), fol. 156[b].

5. « Neque suadet, neque dissuadet, sed in medio relinquit ». Weim., 583, 36.

l'équivalent de : « Je ne conseille pas, je ne décide rien. »

C'est là aussi la logique de Kawerau, car il ne trouve rien à redire à tout cela, et il n'a pas même une syllabe pour attirer l'attention sur les sophismes de Luther dans un ouvrage qui est pour ainsi dire le symbole du luthéranisme ; il se contente de ricaner sur les travaux de Dietenberger et de Schatzgeyer contre Luther. Wolfang Mayer objecte pourtant avec bon sens[1] : « Oui ou non, est-il contradictoire de dire : « Il conseille » et : « Il ne conseille pas ? » Si enfin le Christ a loué la virginité, comment a-t-il donc pu en même temps la déconseiller et en éloigner ? Si Paul « ne conseille pas », pourquoi dit-il : « Je donne le conseil » ? Pourquoi dit-il : « Je voudrais que tous fussent comme moi. Il est bon à un homme d'être ainsi » (dans la virginité[2]). Et : « Celui qui ne marie pas sa fille fait mieux » (que celui qui la marie[3]). Si, par ces paroles, l'apôtre ne conseille pas la continence, je ne sais ce que conseiller veut

1. *Tutor*, fol. 14 : « Pugnantne inter se : consuluit et non consuluit ? Denique si Christus virginitatem laudavit, quomodo ab ipsa avocavit et deterruit ? Et si solum monstravit, quomodo etiam laudavit ? Similiter... si non suadet Paulus, ut quid dicit, consilium do ? et : velim omnes homines esse ut ipse sum ; et : bonum est homini sic esse ; et : qui non elocat virginem suam nuptum, melius facit. Si istis apostolus castitatem non consulit et suadet, nescio tandem quid consulere sit. Si vero non dissuadet, quomodo igitur avocat et deterret apostolus ? Aut si non dissuadet Paulus cœlibatum, qua tandem temeritate Lutherus apostolo se majorem faciens sic dissuadere presumit ? »

2. I Cor., VII, 26.

3. I Cor., VII, 38.

dire. Mais si (comme le dit Luther), l'apôtre *ne dissuade pas*, comment donc se fait-il qu'il déconseille et qu'il éloigne ? Ou si PAUL ne dissuade pas du célibat, quelle n'est pas la témérité de LUTHER de se mettre au-dessus de Paul, et d'oser en dissuader ? »

La chose est si claire que çà et là Luther est contraint de rendre témoignage à la vérité, bien qu'en même temps il ne manque jamais de falsifier la doctrine catholique. « Le Christ et Paul *louent* le célibat, dit-il, non parce que ceux qui l'observent seraient plus parfaits que les autres en vivant dans la chasteté, ou qu'ils ne sentiraient pas en eux des désirs de transgresser le précepte de Dieu, mais parce que détachés des soucis et des tribulations de la chair, que saint Paul donne comme le propre de l'état du mariage, ils *peuvent plus facilement et plus librement* s'appliquer jour et nuit à la parole de Dieu et aux choses de la foi ; tandis qu'au contraire, celui qui est marié en est distrait par le soin de sa femme, de ses enfants, de sa famille et des choses de ce monde, et qu'il est partagé en de nombreuses occupations étrangères à la parole de Dieu[1]. » Voilà le coupable qui avoue. Mais alors pourquoi Luther et les siens n'ont-ils pas gardé le célibat, afin de pouvoir plus facilement et plus librement annoncer l'Evangile qui, depuis plus de mille ans, à les entendre, s'était obscurci, et était resté caché ? Luther s'enferre à chaque pas : l'Ecriture sainte est trop ouvertement contre lui. Toutefois, pour sembler avoir raison, il trompe le lecteur en soutenant

1. Weim., VIII, 585, 12. Voir ci-dessous, ch. XIII, § 2.

que chez les catholiques on veut *être sauvé par la chasteté*, et qu'ainsi ils devraient *tous* vivre dans la continence ; que pour eux il n'est pas question ici de s'appliquer plus facilement et plus librement à la parole de Dieu, ou comme il dit peu après, de « vivre plus heureux[1] ». Nous constaterons plus loin à quel point cette accusation va contre la vérité.

Mais nous allons de merveille en merveille. Le Réformateur écrit : « Si le célibat est un conseil évangélique, quelle folie d'en faire un vœu, puisqu'alors, ajoutant à l'Evangile, vous faites d'un conseil un précepte très rigoureux ; par là, vous vivez non seulement en dehors de l'Evangile, mais contrairement à l'Evangile, puisque ce n'est plus un conseil que vous avez. Si vous obéissez à l'Evangile, le célibat doit être libre ; et si vous ne le tenez pas pour libre, vous n'obéissez pas à l'Evangile, car il est impossible qu'un conseil devienne un précepte ; et il est également impossible que votre vœu soit un conseil. La chasteté promise par un vœu est diamétralement opposée à l'Evangile[2]. » Mais où trouve-t-on dans l'Ecriture, et notamment dans l'Evangile, la preuve que le *vœu* de chasteté est diamétralement opposé à l'Evangile ? Pour tout sans exception,

1. VIII, 585, 15, 29. Le Christ loue les eunuques parce qu'ils se mutilent en vue du royaume des cieux, « non autem sic propter regnum cœlorum, ut per castitatem salvi fiant (ceci est contre les catholiques), alioquin omnes oporteret castrari, cum sola fides salvos faciat, sed propter evangelium, quod vocat, « regnum cœlorum », cui prædicando et propagando per populos ille *felicius servit*, qui ἄγαμος et sine cura aliorum cœlebos vivit ». En temps opportun, je reviendrai sur d'autres assertions de Luther en cet endroit.

2. Weim., VIII, 584, 2.

Luther exige de ses adversaires une preuve tirée de l'Ecriture : où trouve-t-il donc dans l'Ecriture de quoi appuyer *son affirmation*? Ici le Réformateur n'a pas même su, selon son habitude, citer un passage de la Bible en le contrefaisant ou en l'interprétant faussement. Il en était totalement empêché : car, partout où l'Ecriture exhorte l'homme à accomplir le vœu qu'il a fait à Dieu, la légitimité du vœu est préalablement supposée. Le vœu de chasteté est-il seul excepté? Mais où? Qu'on cite des textes.

Pourtant, nous ne sommes encore qu'au prélude. Luther et les siens se sont ici rendus coupables d'un odieux sophisme. Assurément un conseil n'est pas un précepte ; chacun est *libre* de le suivre. On ne peut dire à personne ni : « Tu es *forcé* de le suivre » ; ni : « C'est pour toi une *obligation* » ; mais seulement : « Tu *peux* le suivre ». Donc, personne n'est *contraint* de faire le vœu de chasteté ; on est *libre*, précisément parce qu'il s'agit d'un conseil et non d'un précepte. Mais après avoir librement fait vœu de suivre le conseil, on est tenu d'observer son vœu ; car Dieu a dit : « Faites des vœux et acquittez-les au Seigneur votre Dieu »[1]. C'est ce qui sous cette forme ou sous une autre est cent fois répété dans la sainte Ecriture[2] ; car « mieux vaut ne pas faire

1. Ps. 75, 11.

2. Il suffit de consulter une concordance biblique aux mots *vota* et *vovere*. Quelques-uns allèrent jusqu'à éliminer peu à peu de l'Ecriture sainte les mots *votum* et *vovere*. Ainsi fit, par ex., l'apostat franciscain Conrad Pellican dans le *Psalterium Davidis Cunradi Pelicani opera elaboratum*, Argentorati, 1527. Au fol. 38, sur le Ps. 21 (22) : « Vota mea reddam », il dit : « Prædicationem et laudem nominis tui reddam. » Au fol. 116, dans le Ps. 65 (66) :

de vœu que d'en faire un et de ne pas l'accomplir [1]. » « C'est une ruine pour l'homme de rétracter le vœu qu'il a fait [2]. » C'est ce qu'en 1518 encore Luther exprimait fort clairement : « Pour les religieux, la rupture des vœux est le plus grave des sacrilèges ; car c'est *volontairement* qu'ils se sont consacrés au Seigneur, et ensuite, ils se soustraient à lui [3]. » La raison de cette obligation est qu'il est *commandé* d'accomplir un vœu, tandis qu'il est simplement *conseillé* de faire ce vœu [4].

Les moines aussi bien que l'Evangile regardent le célibat comme parfaitement libre ; mais le célibat n'est plus libre une fois qu'on en a émis le vœu. Célibat et vœu de célibat sont deux choses distinctes. Le conseil reste toujours un conseil. Mais celui qui fait profession s'oblige précisément à suivre toujours le conseil. Il ne fait donc pas du conseil un précepte. Le précepte, ici, c'est l'obligation volontairement assumée par un

« Reddam tibi vota mea » signifie selon lui : « Devotioni satisfaciam quam proposui mihi ». Puis : « Quæ promiserunt labia mea » veut dire : « Gratias agam omnibus modis, quibus id tibi placere cognovero. » Au fol. 139, dans le Ps. 75 (76) : « Vovete et reddite » est rendu ainsi : « Pro tanta liberatione celitus data gratias agite Deo votis, devotione, hostiis et solemni ritu offerant munera terribili. »

1. Eccle., 5, 4.

2. Prov., 20, 25 (sens accommodatice : N. du T.)

3. *De decem præceptis.* Weim., I, 489. Voir ci-dessus, p. 68.

4. Ainsi dans le *Compend. theol.*, qu'on trouve dans les *Opp. Gerson.*, I, 224 : « Consilium per se nunquam obligat... Aliquid vovere est tantum consilii nec quemquam obligat, nullus enim contra suam voluntatem obligatur ad vovendum. Sed qui voverit, obligatur necessario ad reddendum, et hoc ideo est, quia reddere votum est præcepti, sed vovere est consilii ».

vœu, de vivre jusqu'à la mort conformément au conseil.

Luther savait fort bien tout cela et il le savait depuis sa profession, depuis son entrée dans l'ordre. Dans *toutes* les recensions des constitutions des augustins, on lit, et Luther l'y a lu cent fois, qu'immédiatement *avant* la profession, le prieur doit entre autres choses dire au novice, qui a déjà accompli l'année de probation : « Vous avez maintenant à choisir entre ces deux directions : ou de vous séparer de nous, ou de renoncer au monde et de vous consacrer entièrement à Dieu d'abord, et à notre Ordre ensuite. Et remarquez-le bien : une fois que vous vous serez offert, il ne vous sera plus permis, pour quelque motif que ce soit, de secouer le joug de l'obéissance, qu'après de si longues réflexions, et alors que *vous étiez libre* de vous y soustraire, vous avez *volontairement* accepté [1]. » Si le novice répond qu'il veut se consacrer ainsi à Dieu et à l'ordre, alors seulement il peut faire profession. *Après* quoi le prieur lui dit que « *maintenant* il doit tenir tout ce qu'il a promis ; ce qu'il a fait *librement* pour Dieu pendant son année de noviciat, il a maintenant l'*obligation* de le faire, à cause de son vœu. » Avant la profession, il était libre de partir : s'il ne voulait pas consentir à ce qui était contenu dans la formule de profession, le prieur devait lui dire : « Mon frère, votre genre de vie ne concorde pas avec le nôtre ; vous êtes libre : prenez ce qui est à vous et séparez-vous de nous [1] ». C'est ainsi

1. Voir le texte latin du passage, tiré du chapitre 18 des Constitutions, ci-dessus, p. 111, n. 1.

1. Dans le même chapitre on lit : « Suscepto igitur ab omnibus osculo pacis novicius factus professus ad jussum prioris in loco,

que les choses étaient comprises en Allemagne dans l'ordre des augustins, et, dans la suite, Barthélemy D'USINGEN à qui Luther avait tant recommandé l'état religieux, le rappelait à ses confrères apostats : « Celui qui fait un vœu, le vœu de chasteté ou un autre, écrivait-il, ne fait pas un précepte d'une chose que Dieu a laissée libre, mais il se soumet librement au précepte de Dieu d'accomplir les vœux et les promesses qu'on lui a faites. L'homme peut se soumettre librement à ce précepte, puisqu'il est bon et permis de vivre dans la continence, et qu'un vœu porte sur une chose bonne et permise, possible, mais non commandée [1]. »

quem assignaverit sibi, sedebit, quem exhortabitur ipse prior ut intente reddat Deo quod vovit, caste vivendo mente et corpore, nihil possidendo proprii actu vel voluntate, obediendo superiori sine murmure vel contradictione, et mores, quos in probatione didicit novicius, non negligat observare professus, quia quod Deo in probatione impendebat *ex libito* (l'édition de 1508 porte *debito !*), *nunc reddere tenetur ex voto*... Si vero ipse novicius taliter profiteri noluerit... dicat ei prior : « Frater mi, mores tui non concordant cum moribus nostris, tolle quod tuum est *et egredere liber a nobis* ». (Au lieu de : « Et egredere », Staupitz a : « Et vade »).

1. *Libellus de falsis prophetis*... Erphurdiæ, 1525, fol. 43 : « Dico voventem castitatem vel aliam rem quampiam, non facere preceptum ex eo quod Deus dedit liberum, sed subjicit se libere precepto Dei de reddendis votis et promissis, quando Deus precepit vota reddi... Cui precepto potest se libere subjicere homo, cum bonum et licitum sit continere ; votum autem cadit super re bona et licita, possibili et non precepta. Hinc est quod vovere nostrum est, et votum continentiæ adjutorio Dei bene servare possumus. Quare stultum est dicere, quod liceat monacho vel moniali dare manus conjugio, quia libere cesserunt juri suo, offerendo illud per votum Deo. Et quid facit ad scopum rei de qua agis, quod Abram, Isaac et Jacob placuerunt Deo in conjugio ? Scilicet, quis vituperat conjugium aut quis detrahit illi ? » Cf. aussi SCHATZGEYER, *Replica contra periculosa scripta* (1522), fol. cij, où ce franciscain dit les mêmes choses que l'augustin Usingen.

Saint Augustin avait déjà enseigné que ceux qui ont librement choisi la continence se sont fait une obligation de la garder, en sorte qu'ils ne peuvent plus y renoncer sans se perdre [1]. Du sein même de l'élément monastique, Saint Bernard écrit : « La règle de saint Benoît est proposée à tous ; elle n'est imposée à personne. Elle est profitable, si on l'accueille et qu'on l'observe dévotement ; il n'y a aucun mal à ne pas l'accepter. Mais alors même qu'une chose est facultative, elle devient obligatoire si on l'accepte librement et qu'on promette librement de l'observer ; ensuite l'on n'est plus libre de laisser de côté ce qu'auparavant on était pourtant libre de ne point assumer. On est donc dans l'obligation d'observer ce que l'on s'est imposé librement ; car, selon le mot de la sainte Ecriture, nous sommes absolument obligés de nous acquitter des vœux qu'ont proférés nos lèvres [2]. » Ce n'est pas la doctrine catholique, c'est celle de Luther qui est diamétralement opposée à l'Ecriture ; ses conclusions ne sont que les sophismes d'un homme à qui Dieu peut dire,

1. « Illi qui eam (continentiam) voluntate delegerunt, fecerunt eam esse necessitatis, quoniam jam sine damnatione ab illa deviare non possunt ». De conjug. adulter. l. 2, c. 19, n. 20.

2. *De præc. et dispens.*, c. I, n. 2 : « Regula S. Benedicti omni homini proponitur, imponitur nulli. Prodest, si devote suscipitur et tenetur, non tamen, si non suscipitur, obest... Attamen hoc ipsum quod dico voluntarium, si quis ex propria voluntate semel admiserit et promiserit deinceps tenendum, profecto in necessarium sibi ipse convertit (voluntarium), nec jam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit. Ideoque quod ex voluntate suscepit, ex necessitate tenebit, quia omnino necesse est eum reddere vota sua, quæ distinxerunt labia sua (Ps. 65, 13) et ex ore suo aut condemnari jam aut justificari ».

comme à la prostituée, dans Jérémie : « Tu as brisé mon joug, tu as rompu tes liens et tu as dit : « Je ne servirai plus [1]. » Comme on vient de le voir par les rites de l'ordre des augustins, Luther avait le choix soit de mettre sur ses épaules le joug des vœux, soit de s'en aller avant sa profession ; mais une fois qu'il se fut soumis à ce joug, il ne lui était plus permis de le rejeter. Dieu ne lui avait pas imposé de se faire moine ; mais alors qu'il l'était devenu librement, qu'il avait juré d'observer fidèlement les trois vœux qu'il avait faits, et de les observer jusqu'à la mort, Dieu exigeait de lui l'accomplissement de ce serment. C'était Luther lui-même qui, par sa profession, avait rendu obligatoire ce qui pour lui auparavant était libre. Et cela, deux ou trois ans avant son écrit sur les vœux, il le comprenait lui-même fort bien encore.

Tels sont les principes qui avaient toujours été en vigueur, et que jusqu'à Luther l'on avait sans cesse affirmés [2], car, depuis qu'il y a des ordres, il y a toujours eu aussi de mauvais moines, qui ont eu besoin de se les entendre rappeler.

1. Jerem., 2, 20.

2. Petrus Bles., *ep.* 131 (Migne, *Patr. lat.*, t. 207, c. 388) : « Quandoque in arbitrio fuit jugum Domini non recipere, semel autem susceptum non licebat abjicere. Deus ergo nunc exigit oblatum, qui non exegerat offerendum ; voluntas in necessitatem translata est, et vinculo professionis arctaris reddere vota, quæ distinxerunt labia tua. » S. Bonaventure parle de la même manière (Opp., t. VIII, 134, n. 7) : « Quædam ex *voto* proprio proveniunt, ut ea, *ad quæ nemo cogitur* ; sed qui ea *sponte voverit*, jam velut ex precepto Dei compellitur observare, ut continentia religiosorum et abdicatio proprii in monasterio ».

§ 3. — *Luther excite à l'hypocrisie et au mensonge.*

Mais Luther ne s'en tient pas à des sophismes ; le Réformateur pousse ses adeptes à *l'hypocrisie* ; il conseille *la restriction mentale* dans son sens le plus fâcheux, je veux dire la simulation, où lui-même il était passé maître.

Dès le mois d'août 1520, il conseille à ceux que l'évêque ordonne sous-diacres de ne pas lui promettre de garder la chasteté ; on devait bien plutôt lui répondre qu'il n'avait pas le droit d'exiger de pareils vœux : une telle prétention était une tyrannie diabolique. » Mais si l'on doit ou si l'on veut dire, à l'exemple de certains : » Autant que le permet la fragilité humaine[1] », que chacun *interprète*[2] large-

1. « Quantum fragilitas humana permittit ».

2. Puisque Luther emploie le mot « interpréter », il admet donc lui-même que la signification de cette formule, dont on a tant abusé alors : « *Quantum fragilitas humana permittit* », n'était pas celle qu'il mettait en avant. On en comprend le vrai sens en voyant les endroits où on la trouve. Kawerau (VIII, 314 et la note) se réfère aux paroles qu'on lit dans l'ordination des diacres. L'archidiacre présente les sous-diacres à l'évêque. Celui-ci lui demande : *Scisne illos dignos esse?* Et l'archidiacre répond : *Quantum humana fragilitas nosse sinit, et scio et testificor ipsos dignos esse ad hujus onus officii* (*Pontificale Rom.*). Cette explication est hors de propos, car il ne s'agit ici ni d'un vœu, ni d'une promesse ou d'une résolution de celui qui va être ordonné ou qui va recevoir l'habit, mais des renseignements que peut avoir l'archidiacre sur la dignité de vie de ceux qu'il présente. Le chapitre 15 des Constitutions des augustins renferme un passage qui va beaucoup mieux au sujet. On y lit qu'à celui qui prend l'habit le prieur doit exposer les rigueurs de l'Ordre et lui demander s'il veut s'y assujettir. « Si responderit se

ment ces paroles dans le sens négatif, c'est-à-dire : « *Je ne fais pas* vœu de chasteté ; car, pour nous permettre de vivre chastement, la fragilité humaine ne suffit pas, il y faut une force angélique et une puissance céleste. Ainsi, on gardera sa conscience libre de tout

velle cum Dei adjutorio cuncta servare, *inquantum humana fragilitas servare potest* » (Staupitz: « *inquantum humana fragilitas permiserit* »), alors on doit le recevoir. Nous approchons plus encore du sens si nous consultons la rubrique *De monacho faciendo ex electo seculari*, dans l'ancien *Pontificalis liber*, par ex. dans l'édition la plus ancienne (*Impressus Rome, opera... mag. Stephani Plannck, clerici Patavien. diocesis*, MCCCCLXXXV, fol. 58. Autres éditions : Venetiis, 1510, fol. 43 ; Lugduni, 1542, fol. 66 ; Venetiis, 1561, fol. 51 ; exemplaires manuscrits des XIVe et XVe siècles, dans MARTÈNE, *De antiquis eccl. ritibus*, II, Venetiis, 1788, l. 2, c. 2, p. 166, ordo VII). Au fol. 60^b^, on trouve la formule de profession de celui qui, encore laïque, est élu abbé : ...« Promitto etiam sibi (monasterii prælato) et conventui ejusdem monasterii præsenti et futuro, me *perpetuam servaturum continentiam, quantum humana fragilitas permiserit* ». A elle seule, la promesse de *perpetua continentia* suffit à prouver que l'on doit exclure l'interprétation de Luther. Quel est donc le sens de cette addition ? Celui que donne S. Bernard dans *De praec. et dispens.*, c. 13, n. 32 : « Nemo si caute profitetur, pollicetur se ultra in nullo transgressurum, hoc est jam non peccaturum. Alioquin aut perjurat qui ita jurat, aut sanctior est illo qui ait : In multis offendimus omnes. » (Jacob. 3, 2). Voir aussi le n. 34. Si l'on compare ce passage à celui des Constitutions des augustins le sens en devient clair : « Seigneur, veulent dire ceux dont parle le saint, j'ai l'intention de tout accomplir ; mais, conscient de ma faiblesse, je ne puis pas promettre qu'une fois ou l'autre, hélas, je ne pècherai pas contre l'obéissance, contre la charité fraternelle, etc. ». Ces transgressions, dit S. Bernard (*loc. cit.*), ont pour remèdes les corrections et la pénitence, car elles n'ont pas pour cause le mépris du précepte ou du remède ; c'est pourquoi elles ne sont pas contre le vœu. Or, c'est là aussi exactement le sens de l'addition en question dans la formule des vœux, addition que, du reste, à ma connaissance, on ne trouve dans aucun ordre. En tout cas, il était pour toujours interdit de se marier, cette condition étant le

vœu[1]. » Ici Luther pousse explicitement à la simulation. Dans l'ordination du sous-diacre, l'évêque fait expressément remarquer à l'ordinand qu'il *est encore libre* d'assumer ou de refuser le fardeau de la chasteté, mais qu'à l'avenir il devra vivre dans la continence[2]. Luther, au contraire, enseigne au sous-diacre de dire en son for intérieur, en réponse aux paroles de l'évêque : « Je ne fais pas ce vœu, je ne promets pas la chasteté. » Et c'est ainsi qu'en lui-même, l'ordinand doit interpréter ces paroles, que l'on ajoute, ou qu'il se dit à part lui : « Autant que le permet la fragilité humaine ; » car, dit Luther, cette fragilité ne permet pas de vivre chastement. L'évêque et l'assistance pensent que l'ordinand se soumet au devoir de la

point essentiel de la *continence perpétuelle*. Pourtant la faiblesse humaine porte avec soi que dans les pensées, les paroles et les désirs on n'est pas toujours aussi parfaitement sur ses gardes, pas aussi parfait que le demande la pratique de cette *continence*. Vu la faiblesse humaine, il est impossible de promettre sur ce point la perfection absolue, parce qu'on ne peut l'atteindre en cette vie. Autrement, le plus petit faux pas serait un parjure. On promet donc toute la perfection *possible*, c'est-à-dire *quantum fragilitas humana permittit*. L'interprétation de Luther, Mélanchthon, Carlstadt, Zwingle, Bugenhagen et autres n'allait qu'à couvrir des vices honteux, de même que leur interprétation de la parole de saint Paul : « *Melius est nubere quam uri.* »

1. *An den christl. Adel.* Weim., VI, 441-442.

2. L'évêque dit à ceux qui reçoivent le sous-diaconat : : « Iterum atque iterum considerare debetis attente, quod onus hodie ultro appetitis. Hactenus enim liberi estis, licetque vobis pro arbitrio ad secularia vota transire ; quod si hunc ordinem susceperitis, *amplius non licebit a proposito resilire,* sed Deo, cui servire regnare est, perpetuo famulari, *et castitatem illo adjuvante servare oportebit...* Proinde dum tempus est, cogitate et si in sancto proposito perseverare placet, in nomine Domini huc accedite ».

chasteté ; lui au contraire, dans son for intérieur, en pleine conscience, la rejette. A l'extérieur, il s'affiche autre qu'il n'est en réalité ; il trompe toute l'assistance.

L'acharnement de Luther à pousser au mariage des prêtres, et cela par tous les moyens, scandalisait les Frères de Bohême eux-mêmes : il dut se résigner à s'entendre dire par eux de cruelles vérités. Ils écrivaient en 1523-1524 : « Dans son ordination, par une convention conclue librement, le prêtre s'est engagé à servir jusqu'à la mort le Christ et son Eglise. Mais celui qui s'est librement consacré au service du Christ, qui a fait un vœu, et qui par conséquent n'est plus libre, comment peut-il se consacrer aussi à l'état du mariage, alors qu'aux diacres mêmes, qui sont les ministres des prêtres, il n'est pas permis de se marier ?... Il faut ajouter encore les obstacles vraiment trop grands que cet état apporte au devoir pastoral, la préoccupation de plaire à sa femme, de pourvoir aux nécessités de la vie, le soin des enfants, de la maison et autres choses de ce genre, comme nous le dit l'apôtre, et comme le dit aussi l'expérience, qui nous montre ce qui s'est passé pour ceux et pour les enfants de ceux qui ont été ordonnés quand ils étaient déjà mariés. Du reste, pour le prêtre que ses passions mettent en péril de tomber, il y a d'autres préservatifs que le mariage, comme le travail et une vie réglée, la fuite des occasions, l'empire sur ses passions, etc. Ils sont bien peu nombreux ceux qui, dans le mariage, vivent selon le Christ et plaisent à Dieu, et qui ainsi ne méritent pas une plus rigoureuse condamnation

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

que s'ils vivaient dans le célibat. » Vivre dans la liberté de la chair, continue le document, est un mauvais appoint à qui sort de Babylone, etc. Le mariage ne rend personne saint : « il renferme de nombreux empêchements au salut, et il y a bien des motifs pour nous en éloigner [1]. »

En 1521, Luther chercha à gagner par sa doctrine les réguliers aussi bien que les prêtres séculiers. Tout vœu, écrit-il dans son livre sur les vœux monastiques, n'est fait que conditionnellement, c'est-à-dire avec la supposition qu'on pourra l'accomplir, en sorte qu'on en est délié aussitôt que surgit l'impossibilité. Or ce principe s'applique plus encore au vœu de chasteté qu'aux autres, « car c'est précisément en ce qui concerne la chasteté, plus que nulle part ailleurs, que l'on se heurte à l'impossibilité. » C'est pourquoi « voici quelle paraît être devant Dieu la formule du vœu de chasteté : « Je fais vœu d'être chaste, aussi longtemps qu'il me sera possible ; mais si je ne puis garder ce vœu, j'aurai le droit de me marier [2]. »

1. Voir le document dans A. Gindely, *Geschichte der Bömischen Brüder*, I (1857), p. 503. Cf. en outre *ibid.*, p. 189-190.

2. Weim., VIII, 630 : « Probatur omne votum fieri conditionaliter et semper exceptam intelligi impossibilitatem ». P. 633 : « Si in ulla parte regulæ impossibilitas locum habere debet, merito præ cæteris in castitate locum habebit : si in castitate locum non habet, multo minus in cæteris locum habere debebit ». P. 632-633 : « Videtur ergo forma voti apud Deum sic habere : voveo castitatem, quamdiu possibilis fuerit, si autem servare nequiero, ut liceat nubere ». Erl., 10, 453 (dans son sermon à ce sujet) : « Personne n'a jamais cru autre chose ni jugé autrement » (1522).

Ainsi donc, devant Dieu, voici le sens de la formule des vœux, formule qui était partout la même, et qui naturellement était aussi celle que Luther avait prononcée : « *Je promets* l'obéissance, je promets de ne rien posséder, de vivre dans la *chasteté* (ou continence)... *jusqu'à la mort.* » « Je veux être chaste jusqu'à la mort » ; je le promets solennellement devant Dieu et devant l'Eglise. Mais, en fait, voici quel serait le sens de ces paroles : « Je veux être chaste jusqu'à ce que je sente en moi la nécessité de me marier ! » C'est Luther, Luther lui-même, qui pousse les moines à l'hypocrisie la plus perverse, au mensonge, à la fourberie. Une chose sur les lèvres et une autre dans le cœur ! Celui qui, à la fin de ce chapitre, aura bien constaté que, d'après Luther, *un oui secret peut et même doit être un non public,* et qu'il n'y a pas de mal à ce que « pour un plus grand bien, et en considération de l'Eglise chrétienne, *on dise un bon et gros mensonge*[1] », celui-là comprendra que Luther ait pu en arriver aux aberrations qu'on vient de lire. Mais comment prouve-t-il sa thèse ? Nous le savons déjà en partie par le chapitre troisième ; l'on y a vu la manière dont il arrivait à fausser la formule de la profession des vœux[2]. Mais pour atteindre son but, il a encore d'autres arguments, d'un genre tout différent, des arguments imaginés spécialement pour le sujet qui nous occupe. Ils ont pour base l'égalité de tous les vœux et l'impossibilité d'observer celui de chasteté. La question mérite que nous nous y arrêtions un instant.

1. Voir ci-dessous, ch. VI, § 8, p. 213 et suiv.
2. Voir ci-dessus, p. 92 et suiv.

§ 4. — *Vœu de chasteté, chasteté conjugale, et le cas d'impossibilité.*

« Le vœu, écrit Luther, même s'il est juste et bon en soi, cesse d'être vœu et ne lie plus devant Dieu, dès qu'il est impossible de l'accomplir. Vous avez fait vœu, par exemple, d'aller en pèlerinage à Compostelle ; mais sur la route vous êtes arrêté par la mort, par le manque de ressources, par la maladie ; vous renoncez à votre vœu sans scrupule. On voit par là que *tout* vœu n'est fait que conditionnellement et renferme toujours ce sous-entendu : sauf le cas d'impossibilité. » Le Réformateur est si ravi de son raisonnement qu'il s'écrie : « N'est-ce pas suffisamment clair et certain ? » Et il poursuit : « Ce qui est vrai d'*un* vœu l'est de *tous* les vœux, car tous, grands et petits, temporaires et perpétuels sont également compris dans ce précepte : « Faites des vœux et accomplissez-les. » Donc si pour un vœu, fût-ce le moindre de tous, le cas d'impossibilité est excepté, il l'est aussi pour *tous*, même pour les plus grands. Ainsi donc, si vous avez fait vœu de célibat, et qu'ensuite vous sentiez qu'il ne vous est pas possible d'y être fidèle, est-ce que vous ne pouvez pas vous marier en toute liberté, en vous disant que votre vœu était conditionnel [1] ? »

D'abord, je regarde comme superflu de faire observer que, ni Luther, ni aucun autre religieux de cette époque n'avaient prononcé leurs vœux d'une manière

1. Weim., VIII, 630, 4.

conditionnelle ou dans le sens qu'il donne ici ; tous au contraire les avaient faits « pour la vie [1]. » Donc, à eux, il ne pouvait servir de rien de donner *après coup* à leurs vœux l'interprétation que proposait le Réformateur, même dans le cas où elle eût été exacte ; c'était toujours une rupture de vœux, le plus grand des sacrilèges, selon le mot fort juste dont Luther l'avait encore stigmatisée en 1518. Mais que faut-il penser de son interprétation et de la comparaison dont il se sert ? C'est ce que nous allons examiner de plus près.

Pour Luther, tout vœu, même celui de célibat, ne lie plus dès que survient l'impossibilité de l'observer ; et, comme comparaison, il allègue le vœu d'un pèlerinage à Compostelle. Mais il n'arrive à cette conclusion que par un sophisme. En effet, de quelle nature est donc l'impossibilité qui empêche le pèlerin de Compostelle d'accomplir son vœu ? Ou, (pour citer encore une autre comparaison de Luther) [2] de quelle nature était l'impossibilité qui, lorsque les princes des apôtres Pierre et Paul et les martyrs étaient en prison, les empêchaient d'accomplir le précepte de la charité

1. « Usque ad mortem ».

2. Luther écrit en effet (Weim., VIII, 630) : « Ipsa divina mandata cum sint citra omnem controversiam immutabilia, tamen quoad opera externa exceptam habent impossibilitatem. Neque enim damnabis S. Petrum, quod vinctus ab Herode non prædicavit, non servivit proximo suo, sicut habet præceptum charitatis, sed beata impossibilitas eum excusat. Nec Paulum facies reum omissæ charitatis, quod sæpius voluit venire ad Romanos, et tamen prohibebatur... (nec) et martyres in carceribus impios dicemus, nisi opera omittere potuerunt, impossibilitate urgente. » Voir ci-après, p. 184 et suiv., à propos de la prière.

envers le prochain? C'était une impossibilité exclusivement *extérieure*, imposée par la force, et de celles *qui ne dépendent pas de nous*. Au contraire, l'impossibilité alléguée par Luther à l'endroit du vœu de chasteté est *intérieure, et elle ne vient que de nous-mêmes*. Elle n'arrive pas à l'improviste ; il y a un chemin qui y conduit, et un chemin souvent assez long. De ce chemin, Luther ne parle plus en 1521, mais seulement du point d'arrivée, je veux dire de l'incendie, du feu de la chair. Il a bientôt fait alors de trouver une parole de l'Ecriture : « Il vaut mieux se marier que de brûler »[1]. Pour l'interprétation de cette parole, il n'était pas embarrassé : c'était un maître en la matière.

Mais qui est responsable de cet état? Celui-là seul qui s'y trouve : il ne s'y est pas toujours trouvé. Voilà ce que Luther et tous ses prosélytes auraient été contraints de reconnaître pour ce qui les concernaient eux-mêmes. Peu à peu ils en arrivèrent à *brûler* parce que, par leur propre faute, ils n'avaient pas opposé de résistance aux tentations et aux désirs de la chair ; c'était d'eux-mêmes qu'ils s'étaient jetés dans le péril, et, contrairement à leur devoir, ils n'avaient pas eu recours aux moyens nécessaires pour garder leurs résolutions. Etre assailli par les tentations de la chair, de la concupiscence, sentir en soi des désirs mauvais : tout cela, selon la doctrine universelle de l'Eglise, des Pères et des scolastiques, n'est pas un péché : car les désirs, les instincts sensuels ne sont pas le péché. La faute ne vient qu'*après* le consentement de la

1. Melius est nubere quam uri. I Cor., 7, 9.

volonté, quand on *succombe* à l'attaque, à la tentation, c'est-à-dire quand on *consent* aux désirs mauvais[1]. C'est alors qu'on est prêt à *brûler*[2]. En 1523, Luther lui-même disait : « Il n'y a pas de doute que ceux qui ont la grâce de la chasteté ne *sentent* pourtant quelquefois une délectation mauvaise et qu'ils ne soient *tentés* ; mais ce n'est là chez eux qu'une disposition transitoire : on ne saurait dire qu'ils *brûlent*[3] » ; au contraire, ajoute-t-il, c'est ce qui arrive à tous ceux à qui le goût et l'amour de la chasteté font défaut[4]. Et

1. Voir à ce sujet ce qui suivra dans cet ouvrage, sur le péché originel ; ici je me borne à deux citations. Dans la *Qu. 4 de malo*, a. 2, ad 10, saint Thomas enseigne : « Concupiscentia, secundum quod est aliquid peccati originalis, non nominat necessitatem *consentiendi* motibus concupiscentiæ inordinatis, sed nominat necessitatem *sentiendi* ». Longtemps avant lui, saint Augustin, aidé de sa propre expérience, enseigne la même doctrine en plusieurs endroits de ses écrits. Une seule citation suffira. Dans le *Sermo 128*, c. 10, n. 12 : « Facite quod potestis, quod ait ipse apostolus : *non regnet peccatum* in vestro mortali corpore ad obediendum desideriis ejus... *Mala desideria surgunt* ; *sed noli obedire*. Arma te, sume instrumenta bellorum... Quid est, *non regnet ?* Id est *ad obediendum desideriis ejus*. Si cœperitis obedire, regnat. *Et quid est obedire, nisi ut exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato ?* »

2. Voici par exemple ce que dit Aimon (In Epist I *ad Cor.*, 7, 9) : « Uri est proprio calore corporis cogente libidinem explere et quocumque modo nefas perpetrare. » Pierre Lombard, *Collect. in ep. 1 ad Cor.*, *loc. cit.*) : « Uri enim est desideriis agi vel vinci ». S. Thomas d'Aquin (*Ibid.*, *lect. 1*ª) : « Uri, i. e. concupiscentia superari ». Au temps de Luther, Dietenberger, *Contra temerarium M. Lutheri de votis monasticis judicium libri duo* (Coloniæ, 1525), fol. 238 : « Uri enim est desideriis agi et vinci. Cum enim voluntas calori carnis consentit, uritur. Qui concupiscentiæ impugnatur, calescit quidem, sed non uritur ».

3. Weim., XII, 115, 11.

4. *Ibid.* : « Brûler vient de l'ardeur de la chair, qui ne cesse ses élans sauvages ; c'est l'inclination de chaque jour vers la femme

parmi les plus grands et les plus monstrueux péchés mortels, il énumère l'ardeur de la chair au même titre que la fornication[1].

Tout cela émut l'âme compatissante du Réformateur : aussi voulut-il « venir en aide aux moines et aux religieuses » ; il avait si grande pitié de ces pauvres malheureux « jeunes gens et jeunes filles tourmentés par les pertes et les démangeaisons[2] » ; il voulut les tirer d'un si triste état[3]. Fort bien ; mais comment y parvenir ? Par un péché plus grave encore, en leur tenant à peu près ce langage : Vous voici arrivés au point où il vous est impossible de vous contenir davantage ; dès lors le vœu ne vous lie plus : « Prenez une femme et il vous sera facile d'obéir à la loi de la chasteté[4]. » La vie avec une femme sera votre remède, votre délivrance ! — Voilà le sens de toutes les dissertations de Luther ; ainsi le compatissant Réformateur chasse un diable par un autre.

Si encore le premier avait été chassé ! Mais, après leur mariage, la situation de ces « libérés » redevenait assez vite ce qu'elle était auparavant. « La satisfaction des

ou vers l'homme, qui se trouve partout où le goût et l'amour de la chasteté font défaut. »

1. Erl., 3, 132 (1533). Même en 1546, l'année de sa mort : Erl., 16, 142.

2. « Pollutionibus et uredinibus vexatorum juvenum et puellarum. » Enders, III, 207 (Août 1521).

3. Il écrit le 11 novembre de la même année : (*ibid.*, p. 247) : « Jam enim et religiosorum vota aggredi statuo et adolescentes liberare ex isto inferno cœlibatus uredine et fluxibus immundissimi et damnatissimi. Partim hæc tentatus, partim indignatus scribo ».

4. Weim., VIII, 632, 22.

appétits charnels, écrit Luther en 1514, n'éteint pas les désirs ; elle les enflamme au contraire[1]. » Les prêtres et les religieux apostats avaient eu la témérité criminelle de rejeter gaiement la grâce que Dieu leur avait donnée pour être fidèles à leurs vœux : ils ne pouvaient prétendre à une autre grâce pour observer la chasteté et la fidélité « conjugale. » Après son apostasie, Luther, en songeant aussi aux gens du monde qui avaient adhéré à sa doctrine, était obligé de reconnaître que le penchant à la luxure ne trouvait de remède nulle part, *pas même dans le mariage*, puisque la majeure partie des gens mariés vivait dans l'adultère ; ceux-là mêmes qui étaient « pieux » en arrivaient à se lasser de leur femme pour aimer celle qui leur était défendue[2]. A plus forte raison en était-il ainsi des prêtres parjures. Czecanovius, autrement dit le converti Staphylus, peut affirmer que le « mariage » des prêtres devenus luthériens n'éteint pas en eux le désir des amours libres[3]. Quelques mois après son mariage, Luther lui-même en fit l'expérience personnelle. Autrement, comment expliquer ce qu'il dit dans son commentaire sur le sixième commandement : « Tu ne commettras point

1. Weim., III, 486, 38.

2. Ci-dessus, p. 30. Dès 1522, Schatzgeyer, en regard de la doctrine de Luther sur la prétendue impossibilité de vivre saintement dans le célibat, avait fait remarquer et avait clairement établi la non moindre impossibilité de vivre saintement dans l'état du mariage. (*Replica contra periculosa scripta*, etc., 239, f. g iij).

3. *De corruptis moribus utriusque partis, pontificiorum videl. et evangelicorum* (s. l. et a.), fol. F iij : « Conjugium in Lutheranis sacerdotibus non restinguere vagas libidines ». Sur Czecanovius voir Paulus dans le *Katholik* 1895, I, 574 ; 1898, I, 192.

d'adultère » : Dans ce commandement, Dieu ne ménageait personne ; il n'espérait pas qu'il se trouvât un *seul* homme marié qui se contentât de sa femme. Si tous n'étaient pas publiquement adultères, *tous* du moins, et Luther y compris, l'étaient dans leur cœur ; seules, les circonstances extérieures empêchaient de le devenir ouvertement ; cette disposition était innée chez tous les hommes[1]. Nous comprenons maintenant que la même année, il ait écrit : « Si vous n'avez déjà le don de chasteté, vous ne pouvez pas faire vœu de chasteté. Or, ce don *vous ne l'avez jamais*. Donc, le vœu de chasteté est nul, absolument comme si vous aviez fait vœu de ne pas vouloir être un homme ou une femme[2]. »

1. Weim., XVI, 510 (5 nov. 1525). Voici la traduction du texte allemand : « C'est pour le monde un grand et bel honneur que Dieu en ait fait une étable pleine d'hommes et de femmes adultères ! Dieu méritait bien de nous avoir pour ennemis puisqu'il nous déshonore de la sorte, qu'il nous diffame et qu'il nous couvre de honte ; et il n'excepte personne, pas même nos moines, bien qu'ils aient fait vœu de chasteté. Tu vois que Dieu n'a pas assez de confiance en nous pour croire qu'il y ait un seul homme marié qui se contente de sa femme et réciproquement... Il ne ménage personne ; dans ce commandement, nous tous, hommes et femmes, il nous accuse d'être des adultères... A nous tous, sans exception, il nous dit que nous sommes des coureurs de filles ; si nous ne le sommes pas ouvertement aux yeux du monde, nous le sommes pourtant dans le cœur, et chaque fois que nous en aurions la facilité, le temps, le lieu et l'occasion, tous nous serions adultères. Cette disposition est innée chez nous tous, sans aucune exception : la terre est un vaste hôpital, où hommes et femmes, jeunes et vieux, tous sont atteints de cette maladie. Et cette peste ne tient pas à nous comme un habit rouge que nous pouvons mettre ou quitter : *nous l'avons contractée dans le sein maternel* ; depuis lors nous la portons avec nous ; elle nous a pénétrés au travers de la peau et de la chair, au travers de la moelle et des os ; elle est entrée par toutes nos veines ».

2. Weim., XIV, 711, 6 (1525). — [Voir *Additions*].

Tout cela se vérifia à la lettre chez ceux que Luther entraîna à l'apostasie ; l'on commença à constater qu'il avait raison lorsque son enseignement eut pénétré la chair et le sang de ceux qu'il avait trompés, les prêtres et les moines apostats se distinguant au premier rang. En 1562, Staphylus, que je viens de citer, faisait les réflexions suivantes au sujet des mariages des prédicants protestants : Si les prédicants n'avaient pas la possibilité de cacher leur honte plus facilement que les prélats catholiques, sur lesquels tous les yeux étaient tournés, tandis que l'on ne faisait pas attention à eux, la situation conjugale de la plus grande partie d'entre eux apparaîtrait bientôt plus scandaleuse et plus souillée que le célibat des prélats. Quelques années auparavant, dans un voyage à travers la Thuringe, il avait rencontré à Neubourg des visiteurs luthériens qui inspectaient les églises : dans leurs comptes-rendus il avait trouvé, à la charge des prédicants évangéliques mariés, des fautes et des adultères plus nombreux et plus honteux que tous les oublis contre les mœurs que l'on pourrait jamais trouver chez les catholiques pour un territoire aussi restreint. Les divorces qui se produisaient alors chez les Evangéliques étaient en nombre infini. La fausse interprétation du mot de saint Paul : « Il vaut mieux se marier que de brûler », avait déjà produit beaucoup de mal, et l'on pouvait prévoir la situation la plus lamentable pour un avenir prochain[1]. Ce que dit cet

1. SYLVESTER CZECANOVIUS, *De corruptis moribus utriusque partis, pontificiorum videlicet et evangelicorum* (voir ci-dessus, p. 168 ;) et DÖLLINGER, *Die Reformation*, II, 440, n. 20. — Voici ce que rapporte le chroniqueur FREIBERG (dans MECKELBOURG, *Die Könias-*

auteur est confirmé par d'autres, sans compter WICEL, qui peut sembler partial à quelques-uns.

Ainsi donc, en leur conseillant de rompre leurs vœux et de recourir au remède du « mariage », Luther n'a pas délivré de l'obsession du diable les prêtres et les religieux apostats; au contraire, le diable n'en fut que plus fort et plus insolent : cette constatation devint même de tradition dans la corporation des prédicants. En fait d'explications, d'échappatoires et d'excuses, encore qu'elles fussent absolument hors de propos, Luther ne se trouvait jamais à court, et en toute circonstance il sut merveilleusement faire demi-tour : il mit donc l'adultère sur le compte de l'hérédité que nous a transmise Adam. Mais cela est-il vrai au sens où il l'entend ? Est-il exact qu'à tout le moins dans leur cœur, tous sont adultères et que c'est à cause

berger Chroniken, 1865, p. 165) : Au temps où pour la première fois l'Evangile fut prêché par ici (dans la Prusse des chevaliers teutoniques, en 1525 et suiv.) on n'entendait parler que de mariages; les prêtres et les moines étaient très recherchés ; au commencement ils avaient l'argent des fondations de messes, et l'on se portait vers eux en masse. Mais l'argent se consumait : quand il n'y en avait plus, on se séparait aussi facilement qu'on s'était uni. Il n'y avait pour ainsi dire pas de jour où il n'y eût des moines, des prêtres et des religieuses, ainsi que d'autres jeunes filles, à se marier; et tous les jours il y avait un festin ». Erasme, pour ne plus citer que lui, écrivait en 1529 : « Nunc circumspice mihi sodalitatem istam evangelicam, *quot habet adulteros*, quot temulentos, quot aleatores, quot decoctores, quot aliis vitiis infames... Circumspice num castiora sint eorum conjugia, quam aliorum, quos ducunt pro ethnicis ? Agnoscis, opinor, quas hic fabulas tibi possim referre si libeat. Neque enim necesse est, ut notissima referam, quæ vel magistratus vel plebes reclamante aut connivente magistratu publicitus designavit » (*Opera*, t. X, Lugd. Batav., 1706, p. 1579.)

d'empêchements qu'on ne l'est pas en réalité ? Alors le monde entier ne serait qu'un mauvais lieu.

La concupiscence est absolument invincible : comme je le prouverai dans la seconde Partie, voilà depuis 1515 le point de départ de la « conversion » de Luther ; voilà qui explique tout. Peu à peu, il parvint à un état d'âme dans lequel il n'était même plus question de lutter ou de résister contre les tentations et les désirs de la chair, plus question de dompter la chair ; qu'un désir vînt à se montrer, et le consentement suivait aussitôt[1]. Peu à peu, Luther pensa, parla et écrivit sous l'influence et la poussée d'une délectation luxurieuse ; c'est de là que sortirent ces écrits, dont on ne saurait trouver les pareils, — et encore sont-ils rares — que chez les auteurs les plus dépravés. Un mois seulement après s'être exprimé sur les adultères de la manière que nous avons vue, il écrivait, par exemple, une lettre d'un latin intraduisible à un prêtre de ses amis, marié depuis peu, à cet infortuné SPALATIN qu'il avait entraîné à l'apostasie[2].

1. Çà et là, il est vrai, par exemple en 1532, il demande aux hommes mariés d'opposer de la résistance aux pensées et aux désirs concernant une autre femme que la leur ; car le Christ dit clairement : « Si tu regardes une femme pour la désirer, tu as déjà rompu ton mariage dans ton cœur. » Erl., 43, 108 et suiv.

2. Saluta tuam conjugem suavissime, verum ut id tum facias cum in thoro suavissimis amplexibus et osculis Catharinam tenueris, ac sic cogitaveris : en hunc hominem, optimam creaturulam Dei mei, donavit mihi Christus, sit illi laus et gloria. Ego quoque cum divinavero diem, qua has acceperis, ea nocte *simili opere meam* [Catharinam] amabo in tui memoriam, et *tibi par pari referam !* » Lettre du 6 décembre 1525. Enders, v, 279.

Que pourrait alléguer Luther pour sa défense ? Cela même qu'il allègue au sujet des moines dépravés qui étaient dans les couvents, pour prouver l'impossibilité du célibat : « Qui ne sait, écrit-il, que ce tyran domestique et intérieur qui est dans nos membres n'est pas plus sous notre dépendance que la volonté mauvaise d'un tyran extérieur à nous ? Et encore tu peux adoucir celui-ci par des paroles flatteuses et l'amener à ta manière de voir ; tandis que le tyran que tu as en toi, ni les belles paroles, ni des efforts plus pénibles ne sauraient l'apprivoiser. Qu'objecteras-tu aux paroles de Paul ? Quand il disait : « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas[1] », n'avait-il pas une volonté ferme et énergique ? Pourquoi ne fait-il pas ce qu'il dit pourtant qu'il veut de toute son âme ? Que disais-tu donc qu'il n'y a point d'obstacle intérieur capable de rendre impossible ce qu'une volonté ferme a décidé ? « La chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair » ; chair et esprit sont opposés, c'est pourquoi vous ne faites pas ce que vous voulez[2]. »

Mais en affirmant que *de nous-mêmes* nous ne pouvons surmonter le tyran que nous avons en nous, Luther avance-t-il quelque chose de nouveau ? Avant lui, ignorait-on que, par nous-mêmes, nous ne pouvons accomplir nos vœux ? « Personne, écrit saint Augustin, ne doit s'imaginer que par ses propres

Aurifaber, et après lui de Wette ont omis comme trop graveleuse, toute la phrase qui commence par *Ego quoque*.

1. Rom., 7, 19.

2. Weim., VIII, 631. Le dernier texte est tiré de Gal. 5, 17.

forces il peut accomplir le vœu qu'il a fait; mais celui qui t'exhorte à faire des vœux t'aidera à accomplir ce que tu auras promis [1]. » Dieu lui-même et sa grâce nous aident à faire ce que nous ne pouvons pas par nous-mêmes; Dieu ne nous abandonne pas. Luther lui-même dut parler en ce sens, à l'époque, il est vrai, où les sollicitations de Philippe de Hesse à l'effet de prendre une seconde femme le jetaient dans l'embarras : « *J'ai peine à croire*, disait-il alors, *qu'un chrétien soit si abandonné de Dieu qu'il ne puisse se contenir* [2]. » Mais comment nous assurer l'aide de Dieu ? Par la force souveraine, par la prière.

§ 5. — *La voie vers « l'impossibilité » : négligence dans les rapports avec Dieu ; intempérance.*

« Quand je reconnus, dit Salomon, que je ne pouvais être continent qu'avec l'aide de Dieu, je m'adressai au Seigneur et je le priai [3] ». A l'ardeur de la chair, l'Eglise oppose l'ardeur de l'esprit. On lit dans la *Messe contre la tentation de la chair* : « Brûle nos reins et notre cœur par le feu de l'Esprit-Saint afin que nous puissions te servir avec un corps chaste et te plaire par

1. *Enarr. in Ps.* 131, n. 3 : « Nemo præsumat viribus suis se reddere, quod voverit; qui te hortatur ut voveas, ipse adjuvat ut reddas ». La même doctrine est heureusement exprimée dans le *Sacramentarium Leonianum* (ed. Ch. Lett Feltoe, Cambridge, 1896), p. 139 : « Respice Domine propitius super has famulas tuas, ut virginitatis sanctæ propositum, quod te inspirante suscipiunt, te gubernante custodiant ».

2. Dans Lenz, *Briefwechsel Landgraf Philipps von Hessen mit Bucer*, I (1880), 343, note.

3. Sap., 8, 21.

un cœur pur[1] ». Le divin Sauveur lui-même conseille la vigilance et la prière persévérante pour ne pas succomber à la tentation[2]. Peu de temps avant son écrit sur les vœux, Luther lui aussi connaissait parfaitement ces moyens ; il recommandait la prière, la méditation de la passion du Christ et de la parole de Dieu comme la plus puissante protection contre les sollicitations de l'impureté[3]. Et quelques années auparavant, comme moyens infaillibles contre l'ardeur de la chair, il présentait encore la vigilance et l'ardeur de l'âme[4]. J'ai dit qu'alors il connaissait encore ces moyens, mais je n'ai pas dit qu'il s'en servît beaucoup ; dès 1516, de son propre aveu, il trouvait rarement le temps nécessaire pour réciter son bréviaire, la prière obligatoire, et pour dire la messe. Dès lors se vérifiait pour lui tout ce qu'il confessait en 1520 : « Je sais que je ne vis pas conformément à tout ce que j'enseigne[5] ». Il ne mettait pas en pratique ce qu'il enseignait aux autres. Luther était tout autre chose qu'un homme spirituel et un homme d'oraison, et bien moins encore un mystique. Comme beaucoup de ceux qui le suivirent, Pellican par exemple, il s'enfonça dans ses travaux scien-

1. « Ure igne S. Spiritus renes nostros et cor nostrum, Domine ut tibi casto corpore serviamus et mundo corde placeamus ». *Missa in tentatione carnis.* — Au temps de Luther cette prière se trouvait aussi dans le missel de son ordre, ainsi que dans son bréviaire, où elle figurait comme oraison après les litanies des saints.

2. Marc. 14, 38 : « Vigilate et orate, ne intretis in tentationem ». Luc. 21, 36 « Vigilate itaque, omni tempore orantes ».

3. Voir ci-dessus, p. 22, et Weim., I, 488. (1518).

4. Ci-dessus, p. 19.

5. « Scio quod non vivo, quæ doceo ». Enders, II, 312. SENECA, *De vita beata* c. 18 : « Aliter loqueris, aliter vivis ».

tifiques, dans d'autres travaux et occupations, comme j'en ai déjà fait rapidement la remarque plus haut [1]; les relations intimes avec Dieu, qui chez lui n'avaient jamais été bien grandes, s'arrêtèrent peu à peu, et finirent par cesser complètement; son cœur se refroidit.

Il savait bien que c'est là la voie ordinaire de ceux qui vont au précipice. En 1517 il écrivait encore : « Nous sommes au milieu d'ennemis et continuellement attirés par des séductions sans nombre, embarrassés par les soucis, absorbés par les occupations ; et tout cela tend à nous enlever la pureté du cœur. Notre unique refuge doit être de nous reprendre nous-mêmes avec tout le zèle dont nous sommes capables, de réveiller la nonchalance de notre esprit par la parole de Dieu, de méditer cette parole, de la lire et de l'écouter assidûment, » etc. Si l'on n'agit pas ainsi, poursuit-il, on tombe inéluctablement dans la nonchalance et la tiédeur, « le plus grand des périls », et finalement dans le dégoût des choses spirituelles [2]. Et

1. Ci-dessus, p. 62.

2. *Commentaire sur l'épître aux Hébreux*, c. 3, fol. 91 : « *Sed adhortamini vosmetipsos per*... etc. (3, 13). Quum simus in medio inimicorum et assidue alliciamur innumeris illecebris, impediamur curis, occupemur negotiis, per quæ omnia retrahimur a puritate cordis, idcirco id unum nobis reliquum est, ut omni studio nos ipsos exhortemur, et velut pigritantem spiritum excitemus verbo Dei, meditando, legendo, audiendo illud assidue, sicut hic monet apostolus, sicut et de Sta Cæcilia legitur, quod evangelium Christi assidue gerebat in pectore, et nec diebus nec noctibus ab oratione et colloquiis divinis vocabat (*Matines de la fête de sainte Cécile*, 3e répons du 1er nocturne). Quod nisi fieret, certe multitudine primarum rerum tandem obtruderent et obruerent nos accidia et tepiditas (*ms.* trepiditas) spiritus, omnium periculorum periculosissimum », etc.

c'est ce qui s'est vérifié pour Luther lui-même. Dès 1519, dans une lettre à son supérieur Staupitz, il fait entendre d'étranges lamentations : « Je ne suis qu'un homme *sujet à me laisser entraîner* par la société, l'ivrognerie, les mouvements de la chair, la négligence et autres importunités, auxquelles s'adjoignent celles qui proviennent de ma charge[1] ».

En janvier de la même année, il nous dépeint son état d'âme sous des couleurs plus vives encore ; il dit dans un sermon sur l'état du mariage : « C'est une lutte atroce (contre la virginité et la chasteté). *Je l'ai bien connue.* Je pense que vous aussi vous devez la connaître. Oh ! oui, je la connais, alors que le diable arrive, qu'il excite la chair et l'enflamme. C'est pourquoi, avant de s'engager à vivre dans la chasteté, chacun doit y penser sérieusement et voir s'il en est capable ; car, lorsque le feu s'éprend, *je sais ce qu'il en est* ; quand l'attaque arrive, l'œil est déjà aveuglé », etc. « Je n'ai pas en moi ce qui est nécessaire pour vivre dans la continence ». Des livres entiers, continue-t-il, ont été écrits sur la manière dont on doit arriver à se contenir ; sur l'être sale et fangeux qu'est la femme ; le poème d'Ovide *Du Remède contre l'Amour* tend à ce but, encore que cette lecture ne laisse pas que d'exciter davantage. « Lorsque la tentation vient et que la chair s'enflamme, tu es déjà aveuglé, que la femme soit belle ou non : à défaut d'eau, l'on est quelquefois heureux d'avoir du pu-

1. Enders, I, 431 : « Homo sum expositus et involutus societati, crapulæ, titillationi, negligentiæ aliisque molestiis præter ea quæ ex officio me premunt. » (20 février 1519). — [Voir *Additions*.]

rin[1] ». De là à l'état où Luther se trouva en 1521, alors que l'incendie de sa chair l'éblouit complètement, il n'y avait qu'un tout petit pas à faire.

Luther a suivi ici le chemin qu'ont suivi et que suivront toujours ces moines ou ces religieux qui, en fin de compte, rompent la foi jurée à Dieu et se marient. C'est le chemin que décrit saint Bernard : D'abord, dit-il, c'est la nonchalance et la négligence dans la prière, et comme conséquence le refroidissement intérieur ; la grâce diminue ; avec la grâce et par suite de ce refroidissement se perd la fraîcheur spirituelle ; le discernement s'assoupit ; les exercices de l'ordre, qui semblaient autrefois faciles, deviennent à charge ; les joies sensuelles séduisent et plaisent ; on rejette ce qui est bien, on perd la crainte de Dieu. « Pour finir, on dit adieu à toute pudeur, et l'on s'enhardit à faire le pas suprême, pas téméraire, honteux, infâme, plein d'ignominie et de confusion, qui des hauteurs sublimes nous jette dans l'abîme ; du pavé, dans le fumier ; du trône, dans le cloaque ; du ciel, dans la fange ; du cloître, dans le siècle ; du paradis, dans l'enfer[2] ».

1. Weim., 215, 4. Comme on le sait, le sermon fut imprimé à l'insu de Luther et contre sa volonté. Voir sa lettre dans Enders, II, 12 et 16, n. 33. Il suscita du scandale. Ainsi par ex. Ch. Scheurl, un adorateur de Luther, écrivait à Amsdorf, le 10 avril 1519 : « Legimus multa Martiniana, quæ amicissimis plus probantur *quam sermo de conjugio,* utpote casta, modesta, pudica, seria, qualia theologum decent ». *Briefbuch herausgegeben von Knaake,* II, 86. Naturellement Luther publia ensuite ce sermon avec des corrections et des suppressions. Weim., II, 166.

2. *Sermo 63 in cant., n. 6.* Je ne rapporte en latin que la conclusion : « Datur postremo impudentiæ manus : præsumitur ille temerarius, ille pudendus, ille turpissimus, plenus ille igno-

Chez Luther, et chez le très grand nombre de ses jeunes adeptes, à la fièvre de la chair vint s'ajouter un nouvel aliment : le penchant à la boisson, l'ivrognerie. Pour vaincre ce vice, alors même qu'il serait seul, non moins que pour triompher du tyran intérieur, il faut un effort soutenu de la prière. Et si ces deux vices se rencontrent, qu'arrivera-t-il ? « Ne vous enivrez pas », dit saint Paul, « c'est la source de la débauche[1] ». Luther le savait fort bien et c'est pourquoi comme remède, il conseillait la prière du soir[2]. En 1516 il écrit : « L'excès dans le manger et *l'ivresse sont les aliments de l'impudicité*. C'est pourquoi à celui qui veut servir Dieu les saints Pères ont prescrit de combattre avant tout la gourmandise ; et cette recommandation, qu'ils nous donnent en premier lieu est aussi la plus difficile à suivre ». Quoique ce vice ne mène pas toujours aux derniers dérèglements, par exemple peut-être chez les vieillards, du moins est-il qu'*il enlève toujours à l'âme l'aptitude à vaquer aux choses de Dieu*[3].

minia et confusione saltus de excelso in abyssum, de pavimento in sterquilinium, de solio in cloacam, de cœlo in cœnum, de claustro in sæculum, de paradiso in infernum ».

1. Ephes. 5, 18 : « *Nolite inebriari vino in quo est luxuria* » (ἀσωτία). Luther a traduit : « Ne vous enivrez pas, car il s'ensuit une *vie désordonnée* ». Il donne déjà ce sens dans le *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, fol. 270[b] (Ficker, II, 310). Du reste, Térence avait déjà écrit le mot bien connu : « Sine Cerere et Libero (Bacchus) friget Venus ». (*Eun.* 4, 5, 6). Cf. aussi Prov., 20, 1.

2. Weim., III, 362 (1513-1514) : « Quia super stratum otiosis ac maxime *iis qui sunt potati, solet carnis vexatio titillatioque excitari, ideo memoria opus est et non perfunctoria recordatio Dei, sed fixe in meditatione Dei manendum* ».

3. *Epître aux Romains*, ch. 13, fol. 271 (Ficker, II, 310) : « Comessatio et ebrietas fomenta sunt impudicitiæ... Ideo sancti patres

Or, en 1519, nous entendons précisément Luther se plaindre déjà d'être sujet à l'ivrognerie[1], et, comme conséquence, aux élans de la volupté. On prétend que cette confidence ne doit pas être prise au pied de la lettre; mais elle se trouve dans un passage où il n'y a rien pour la plaisanterie. Luther demande à Staupitz de prier pour lui ; il a la ferme espérance que Dieu inspirera au cœur de Staupitz de s'intéresser à lui. Comme cause des faiblesses qu'il avoue, il dit qu'il est sujet à se laisser entraîner par la société, etc. Pour peu que l'on connaisse la nature humaine, on comprend la phrase de Luther. Le légat pontifical à Worms, Aléandre, qui lui non plus n'était pas irréprochable, écrit : « Je ne dis rien de l'ivrognerie, à laquelle Luther est très adonné[2] ». Est-ce que ces mots, eux non plus, ne doivent pas être pris au pied de la lettre? Mais d'après quelles règles de critique faut-il donc juger Luther? Voyons néanmoins d'autres témoignages. Il écrit de la Wartbourg : « Je suis ici du matin au soir inoccupé et *ivre*[3] ». Et l'année suivante (1522), il dit que les lignes qu'il écrit dans l'instant même, il les

statuerunt, quod volenti Deo servire ante omnia vitium gulæ expugnandum, quod sicut primum, ita et difficilimum. Eo autem non extirpato, etiamsi ad cubilia et lascivias non perducat, ut forte in senibus, tamen animum ineptum reddit divinis ». Voir aussi Weim., I, 520.

1. *Crapulæ* : Voir ci-dessus, p. 177. — *In Gal.* (Weim., II, 591, année 1519), en se fondant sur Luc. 21, 34, il dit : « Sicut ebrietas nimium bibendo, ita crapula nimium comedendo gravat corda ». Mais dans Weim., III, 559, 596 *crapulatus* est pour lui le synonyme d'*ebrius*.

2. Aléandre écrit : « Lasso a parte *la ebrietà*, alla quale detto Luther è deditissimo ». Brieger, *Aleander und Luther*, p. 170.

3. « Ego otiosus et crapulosus sedeo tota die ». Enders, III, 154.

écrit à jeun, dans la matinée. Plus tard on l'entend dire : « Je ne *suis pas ivre* en ce moment[1] ».

Luther suivait les usages et les coutumes de son pays. « Dieu notre Maître, disait-il un jour, doit nous compter l'abus de la boisson parmi les petits péchés quotidiens ; *car nous ne pouvons y renoncer*... Boire un bon coup est tolérable, mais non s'enivrer se griser[2]. » Le 19 octobre 1522, Luther était venu à Erfurt avec quelques amis. Mélanchthon, qui était présent, résume ainsi ce que l'on fit dans la soirée : « On a bu, on a crié, comme de coutume[3] ». Quoi d'étonnant ? N'y avait-il pas là le fameux buveur Eoban Hesse, l'ami de Luther. Du reste, Luther se reconnaît cette passion, mais s'il cède, dit-il, c'est dans une noble intention. En 1530, il écrivait à Weller dans une lettre de consolation : « Quelle raison crois-tu que j'aie de trop boire de vin, de trop parler, de trop aimer les bons repas ? C'est quand le diable s'apprête à se moquer de moi et à me tourmenter, et que je veux prendre les devants[4] ».

1. Ainsi, déjà le 19 mars 1522 : « Sobrius hæc scribo et mane, piæ plenitudine fiduciæ cordis » (Enders, III, 317). « Je ne suis pas ivre en ce moment, et j'ai mes pensées à moi. » Erl., 30, 363. — On sent combien on serait peu autorisé à m'opposer ces derniers mots : « Je ne suis pas ivre en ce moment ». Ce ne sont pas eux qui innocenteront Luther de la faiblesse que je signale ici. (Note de l'*Erratum*).

2. « Ebrietudo est ferenda, non ebriositas ». Mathesius, dans G. Lösche, *Anal. Lutherana et Melanchthoniana* (Gotha, 1892), p. 100, n° 100.

3. Potatum est, clamatum est, quod solet. *Corpus Reformatorum*, I, 579.

4. Enders, VIII, 160, 72.

A ceux qui sont tentés de mauvaises pensées, il crie : « Mangez donc, buvez, donnez-vous-en à cœur joie ! Quand les corps sont tentés, il faut solidement leur donner à manger et à boire. Ce sont les paillards qui doivent jeûner[1]. »

Luther, qui était si fortement tourmenté et tenté, suivait très ponctuellement l'exhortation qu'il donnait aux autres. Pendant les négociations qui se tinrent à Wittenberg en 1536, pour un accord entre protestants, il en a fourni de nouvelles preuves, car nous voyons qu'il était souvent fort « gai ». Ainsi le soir du 29 mai, en compagnie de Lucas Cranach et d'autres, il dîna chez Musculus qui raconte l'incident : « Après le repas, écrit-il, nous sommes allés ensemble chez Cranach et nous y avons bu *de nouveau*. En sortant, nous avons *conduit* Luther chez lui où, une fois encore, à la bonne manière saxonne, *nous avons bu vigoureusement*. Luther était merveilleux de gaîté[2]. » On sait qu'en 1530 Luther souffrit beaucoup de bourdonnements dans la tête. Le 15 janvier 1531, il écrivait à Link : « *La bière de Wittenberg n'a pas encore triomphé* du mal de tête *contracté* à Cobourg avec le *vin vieux*[3]. » Il était arrivé à Cobourg le 16 avril 1530 et, sauf quelques absences, il y était resté jusqu'au 4 octobre. Pendant ce temps il se plaint continuellement de ce mal de tête, de ce bourdonnement dans

1. G. Lösche, *ouv. cité*, p. 243, n° 372.

2. Th. Kolde, *Analecta lutherana* (Gotha, 1883), p. 229. Voir aussi p. 228.

3. « Morbum capitis, Coburgæ contractum a veteri vino, nondum vicit cerevisia Wittenbergensis ». (Enders, VIII, 345).

la tête, dont *ensuite*, comme on vient de le voir, il a indiqué la vraie cause.

J'omets d'autres témoignages du même genre [1], pour en venir à celui du pharmacien d'Eisleben qui examina le corps de Luther après sa mort. Le 17 février 1546 au matin, ce pharmacien fut appelé en toute hâte près de Luther, qui venait de mourir ; sur l'ordre des médecins il devait lui administrer un clystère, afin d'essayer de le rappeler à la vie. Ainsi fut-il fait. « Après avoir donc introduit la canule, le pharmacien entendit des vents sonores se décharger dans le récipient du clystère : ils venaient de ce que, par suite d'excès dans le *boire* et le manger, son corps était rempli de sucs corrompus. Luther avait en effet un ordinaire copieux et

1. Incidemment je me borne à rappeler que dans une lettre du 18 mars 1535 Luther signe *Doctor plenus* (orig. dans le *Cod. Vat. Ottob.*, 3029 ; Enders, X, 137). Dans cette lettre il se plaint de ce que, « par faiblesse de santé », il ne peut plus aller souvent se distraire au milieu des étudiants, en buvant de la bière : « La bière est bonne, *la fille est belle, les compagnons sont jeunes* ». — Mais il aimait mieux le vin, conformément au proverbe des prêtres corrompus de l'époque précédente, dont on dit, dans le *Lavacrum conscientiæ* (du xve siècle) : « Vinum et mulieres apostare faciunt sapientes ». (Eccles., 19, 2). Et si vinum deest, clamant pro vino alta voce dicentes : absque vino et mulieribus nemo letabitur.

On frawen und on wein,
Mag niemant frolich gesein.
Sans la femme et le vin
On vit dans le chagrin.

(s. l., et a. fol. 13^b. Sur cet ouvrage voir ci-dessus, p. 140).

C'est peut-être cette lettre qui a fait quelquefois attribuer à Luther les vers suivants :

Wer nicht liebt wein, weib, gesang,
Der bleibt ein narr sein leben lang.
Sans le vin, les chants et les amours,
Bien fou qui croirait passer d'heureux jours.

une surabondance de vins *doux et étrangers*. On rapporte qu'il buvait chaque jour à midi et le soir un setier de vin doux et étranger [1]. « Faut-il encore ne pas prendre cette affirmation au sérieux alors pourtant que le document en question nous est donné comme le témoignage irrécusable que Luther est mort d'une mort naturelle? Ce récit est au contraire le meilleur commentaire d'un mot de Luther dans une lettre du 2 juillet 1540, à Catherine Bora : « Je mange comme un Tchèque et je bois comme un Allemand [2]. »

Que par son penchant à la boisson Luther ait été un fils de son temps, et qu'il ait eu une nature fortement portée au plaisir, c'est ce qu'aujourd'hui les protestants eux-mêmes ne nient plus [3]. Du reste comme déjà dans la première édition, ce n'est qu'en passant que je traite ici ce « côté faible », ce revers de la médaille du « surhomme [4] ».

§ 6. — *Luther raille le recours à la prière dans les plus violentes tentations*

Malgré tout, pour Luther comme pour qui que ce soit, il était possible de se sauver s'il avait eu recours à la

1. Voir le document dans Paulus, *Luthers Lebensende und der Eislebener Apotheker Johann Landau* (Mainz, 1896), p. 5.

2. Burckhard, *Martin Luthers Briefwechsel* (1866), p. 357, éditée d'après l'original. Dans une autre lettre du 16 juillet (de Wette, V, 298), Luther a atténué le passage (« pas beaucoup pourtant », « pas en grande quantité, pourtant »). Voir à ce sujet l'intéressante polémique de Janssen (*Ein Zweites Wort an meine Kritiker*, 1883, p. 62-63) contre Köstlin.

3. Par ex. Seeberg dans la *Neue Preuss. Zeitung*, 1903, n. 569.

4. Voir aussi, ci-après, ch. XIII, § 8 ; — et les *Additions*.

prière. A la Wartbourg surtout il aurait eu le temps de rentrer en lui-même et de se tourner vers Dieu. Mais que nous apprend-il alors sur son intérieur ? Le 9 septembre 1521 il écrit à Spalatin : « Je suis un pauvre malheureux qui devient toujours plus tiède. Je suis toujours somnolent et paresseux pour prier. Prions et veillons afin de ne pas entrer en tentation [1]. » Il faut donc prier et veiller ? Mais quelle est cette tentation qu'il a en vue, à laquelle il ne veut pas succomber ? Sans doute celle d'impureté, contre laquelle alors, plus que tout autre, il aurait eu besoin de la force de Dieu ? Pas le moins du monde, mais celle de s'endormir dans la lutte contre l'Eglise et contre le Pape. Luther était au contraire formellement opposé à ce que dans les tentations impures et dans le feu de la passion, les prêtres et les religieux dussent demander à Dieu sa grâce pour en être délivrés. Contre les désirs de la chair, il ne connaissait plus qu'*un seul* remède, au risque même d'être infidèle à Dieu : c'était de s'unir à une femme [2].

Il écrit notamment dans son livre sur les vœux monastiques : « Vous me direz peut-être ici, comme ont coutume de le faire quelques niais, que le souci des âmes laisse complètement indifférents : « Il faut prier Dieu de nous accorder sa grâce, qu'il ne refuse à personne ? » Très bien ; mais pourquoi n'avez-vous pas

1. Enders, III, 230.

2. S. Thomas (dans le *suppl.*, qu. 42, a. 3, ad 3) enseigne au contraire en parlant par expérience : « Adhibetur majus remedium (contra concupiscentiæ morbum) per *opera spiritualia* et carnis mortificationem ab illis, qui matrimonio non utuntur ».

conseillé aussi à saint Pierre de prier Dieu de ne pas le laisser enchaîner par Hérode ? Pourquoi Paul n'a-t-il pas prié pour n'être pas empêché de venir chez les Romains ? Pourquoi les martyrs n'ont-ils pas demandé à Dieu de leur éviter la prison, afin de pouvoir pratiquer les œuvres de charité ? Et pourquoi enfin ne pas dire au pèlerin de Compostelle qu'il doit prier pour détourner de lui la misère, la maladie, la mort, la prison ? » Puis vient la réflexion du moine apostat : « *C'est ce qui s'appelle se moquer du monde dans un sujet aussi sérieux*[1]. » Mais qui donc se moque du monde ici ?

Pierre[2] et les martyrs ont-ils donc transgressé un précepte parce qu'ils se sont laissé emprisonner et que par là ils ont été empêchés de prêcher et d'exercer les œuvres de miséricorde ? En agissant ainsi, ont-ils péché ? Au contraire, ils ont vérifié la prophétie que le Christ leur avait faite, qu'ils seraient persécutés, etc.,

1. Weim., VIII, 631, 4.

2. Voir à ce sujet ce qui a été dit ci-dessus, p. 164. Il est absolument incompréhensible que Luther ait pu alléguer ici l'exemple de saint Paul. Quel rapport y a-t-il entre notre sujet et le fait que, plusieurs fois, Paul a voulu se rendre à Rome, mais qu'il en a toujours été empêché, et par cela même qu'il n'a pas pu s'y livrer à l'exercice de la charité ? Quel rapport y a-t-il donc là avec la prétendue impossibilité d'observer le vœu de chasteté et de répondre à l'invitation à la prière ? Non moins inconcevable est la comparaison avec celui qui, ayant fait vœu d'accomplir un pèlerinage à Compostelle, est empêché, le long de la route, de continuer ce voyage. L'empêchement est purement extérieur, il a satisfait à son vœu ; il a fait ce qu'il a pu et n'est pas dans le cas de ces religieux et prêtres apostats qui ne firent pas ce qu'ils pouvaient, mais au contraire qui agirent de façon à exciter et à garder en eux des penchants voluptueux.

ainsi que cet avertissement : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître [1]. » En prison et au milieu de leurs supplices ils ont confessé le Christ à la face du monde ; ils lui ont rendu témoignage ainsi qu'à la vérité de sa doctrine, et par là, ils ont prêché avec infiniment plus d'efficacité qu'au temps où ils étaient libres. Dans leurs souffrances, au milieu des tourments endurés pour le Christ, souffrances qui à l'homme charnel semblent une folie, ne devaient-ils pas plutôt demander à Dieu de les soutenir de sa force, afin de pouvoir persévérer ? Dans quel abîme Luther n'était-il pas tombé, pour placer sur la même ligne l'héroïsme des apôtres et des martyrs et la satisfaction des désirs de la chair, satisfaction à laquelle les religieux ont renoncé pour toujours par un vœu solennel ! Pour lui [2] et pour ses adeptes, rompre ses vœux, prendre une femme, c'était précisément rendre témoignage au Christ, prouver qu'ils étaient chrétiens. C'était ainsi, prétendaient-ils, qu'ils trouvaient Dieu et le Christ : Dieu, à qui ils avaient promis une continence perpétuelle, *les appelait au mariage* [3] !

1. Matt., 10, 17 et suiv,

2. Après son mariage avec une religieuse profanée, Luther écrit : « Ego jam non verbo solum sed et *opere testatus evangelium*, nonna ducta uxore, in despectum triumphantium et clamantium Jo ! Jo ! hostium, ne videar cessisse, quamvis senex et ineptus, facturus et alia, si potero, quæ illos doleant, et verbum confiteantur ». Enders, V, 226. C'était *Dieu* qui l'avait merveilleusement amené à se marier avec cette religieuse (*Ibid.*, p. 201) ; dans cette union, on était forcé de reconnaître « l'œuvre de Dieu », (p. 199).

3. Ainsi par ex. le franciscain apostat Brismann : c'était « par une disposition de la Providence » qu'il avait contracté mariage :

Au contraire les apôtres, les martyrs et tous les vrais chrétiens ne s'effrayaient d'aucune difficulté, quand il s'agissait de suivre le Christ et d'être ses témoins. Alors, ils ne connaissaient pas d'impossibilité ; ils

Ibid., p. 196. Pour JUSTUS JONAS, voir ci-dessus, p. 21, n. 3. Dans son ouvrage *von dem ehelichen Stande der Bischoffe und Diaken*, etc. (Wittenberg, 1525), fol. Viij, BUGENHAGEN (Pomeranus) fait cette profession de foi : « Moi-même, par erreur, j'ai aussi juré sur ces doctrines du diable, je pensais que par là je plaisais à Dieu ; c'était parce que je ne possédais pas la parole de Dieu. Maintenant ne dois-je pas, malgré mon serment, rejeter cette doctrine diabolique, si je remarque qu'*une femme m'est nécessaire, qu'ainsi je retourne à la parole et à l'institution de Dieu?* Dieu me défend la fornication, il me défend même de désirer la femme d'autrui « la femme qui n'est pas à toi », et personne n'a la chasteté perpétuelle, sinon celui à qui Dieu la donne. Les vœux ne peuvent rien empêcher, là où la nécessité commande. Pour l'amour de Dieu et en toute crainte de Dieu, rejetons donc les nôtres ; demandons-lui pardon d'avoir fait ce serment frivole, et d'avoir pris ainsi le nom de Dieu en vain. En même temps, réjouissons-nous aussi de ce que, depuis que l'Evangile a paru au grand jour, nous sommes échappés aux lacets du diable. Que celui-là garde la doctrine du diable par amour de son serment, avec tous les maux dont il est la source, qu'il les garde, ce serment et ces maux, pour son propre malheur, celui qui ne veut pas entendre la parole de Dieu », etc. C'est ainsi que l'on éludait les vœux ; et avec BUCER l'on disait que les chrétiens devaient garder les vœux « que l'on pouvait garder avec l'aide de Dieu. » Pour beaucoup, la conséquence de cet enseignement fut simplement une *seconde* femme comme remède contre la fornication.

Le juriste Jean APEL, chanoine de la nouvelle cathédrale de Wurzbourg et qui assista au mariage de Luther, se maria secrètement, « en présence du Christ » (Clam, sine arbitris, quamquam præsente Christo), avec une religieuse du couvent de Saint-Marx, à Wurzbourg ; naturellement c'était « pour obéir au cri de sa conscience » (Weim., XII, 68). En quoi un tel mariage différait-il de ces mariages secrets, en réalité de ces concubinages, contre lesquels JOHANNES DE VARENIS écrivait à la fin du XIVe siècle ? (Dans Gerson, *Opera*, Antuerpiæ, 1706), I, 916, 919).

savaient que « rien n'est impossible à Dieu [1] » ; que « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu [2] », et qu'ils « pouvaient tout en Celui qui les fortifiait [3] ». Dans leur lutte contre la chair, Luther avec les prêtres et religieux apostats, fondements du luthéranisme, ressemblaient à ces soldats qui, pâles d'effroi devant le péril, jettent leur fusil à terre pour se sauver plus vite. Ils ne se laissaient pas dominer par le nouvel Adam, par le Christ, mais par le vieil homme, par la chair et la volupté, à laquelle pourtant, au jour de leur profession, ils avaient dit adieu pour la vie, en choisissant le Christ pour héritage. Maintenant ils renonçaient au Christ, bien qu'en paroles ils en appelassent sans cesse à lui pour couvrir leurs vices de son nom. Leur œil se retournait vers la chair; ils la courtisèrent plus que leurs devanciers ne l'avaient jamais fait. Dès 1523, le luthérien Eoban Hesse ne dit-il pas lui-même des religieuses qui avaient suivi Luther : « Il n'y a pas de courtisanes plus lascives que nos religieuses [4]. » Le Christ a prononcé d'avance

Si nous en croyons Lambert d'Avignon, franciscain apostat, il ne trouva la paix et le Christ qu'après qu'il eut pris femme. Auparavant, écrit-il, un feu intérieur le consumait sans cesse, malgré ses prétendues mortifications. (*Commentarium de sacro conjugio et adversus pollutissimum regni perditionis cœlibatum liber.* Argentorati, 1524, *positio* 23, fol. 36[b]). Et d'autres encore parlent de la même manière.

1. Luc., 1, 37.
2. Luc., 18, 27.
3. Philipp., 4, 13.
4. *Helii Eobani Hessi et amicorum ipsius epp. famil. libri XII* (*Marpurgi*, 1543), p. 87 : « Quid fugitivos pluribus execrer? Nulla Phyllis nonnis est nostris mammosior ».

la condamnation de tous ces apostats : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas propre au royaume de Dieu ». « Celui qui persévèrera jusqu'à la fin sera sauvé [1] ». *Tous les textes de l'Ecriture témoignent contre eux et démontrent qu'ils sont anti-évangéliques.*

A propos de la femme de Loth qui se retourna pour regarder Sodome et fût changée en statue de sel [2], saint Augustin dit : « Si, par la grâce de Dieu, quelqu'un fait vœu d'une chose supérieure à la chasteté conjugale, c'est-à-dire *s'il fait vœu* et s'il se propose de vivre dans *la continence, celui-là sera damné s'il prend une femme,* tandis qu'il ne le serait pas, s'il l'avait prise avant son vœu. Pourquoi ? Parce que celui qui a fait vœu de chasteté et qui néanmoins prend une femme, regarde en arrière. Ainsi une jeune fille ne pèche pas si elle se marie ; mais si une religieuse le fait, elle sera regardée comme une épouse infidèle du Christ, à qui elle était consacrée. Du lieu où elle s'était avancée, elle s'est retournée pour regarder en arrière. Il en est ainsi de tous ceux qui vivent dans les communautés religieuses, lorsqu'ils les abandonnent. Donc, que chacun s'applique de son mieux à accomplir le précepte : Faites des vœux et acquittez-les à Dieu ; que personne ne regarde en arrière, que personne ne se complaise à ce qui est derrière lui et qu'il a quitté [3] ».

1. Luc., 9, 62. Matth., 10, 22, 24, 13.
2. Gen., 19, 26.
3. *Enarr. in Psalm. 83, n. 4 :* « Unusquisque autem, fratres charissimi, de loco itineris sui, ad quem proficiendo pervenit et

Tous les sophismes du monde ne sauraient justifier Luther et les siens : ils sont condamnés par toute l'antiquité chrétienne ; ils ne peuvent citer en leur faveur que des précurseurs aussi lamentables qu'eux-mêmes, les concubinaires des siècles précédents ; les uns et les autres sont fondus dans le même moule. Les feux de leur convoitise les rendaient aveugles à tout le reste, et les traits dont Luther a peint la violence de cet état [1] se retrouvaient en eux. Dès lors, on comprend leur interprétation du texte de l'Ecriture : « Il vaut mieux se marier que de brûler [2] », alors que saint Paul n'y parle que de ceux qui sont libres et qui, libres

quem vovit Deo, inde respicit retro, cum ipsum dimiserit. Verbi gratia, statuit castitatem conjugalem servare (inde enim incipit justitia) ; recessit a fornicationibus et ab illa illicita immunditia ; quando se ad fornicationem converterit, retro respexit. Alius ex munere Dei majus aliquid vovit, statuit nec nuptias pati ; qui non damnaretur, si duxisset uxorem : *post votum quod Deo promisit, si duxerit damnabitur,* cum hoc faciat quod ille, qui non promiserat : tamen ille non damnatur, iste damnatur. Quare, nisi quia iste respexit retro ? Jam enim ante erat, iste autem illuc nondum pervenerat. Sic virgo, quæ si nuberet, non peccaret (I Cor. 7, 28), sanctimonialis si nupserit, Christi adultera deputatibur ; respexit enim retro de loco quo accesserat. Sic quibus placet, relicta omni spe sæculari et omni actione terrena, conferre se in societatem sanctorum, in communem illam vitam, ubi non dicit aliquis aliquid proprium, sed sunt illis omnia communia, et est illis anima una et cor unum in Deum (Act. 4, 32) ; quisquis inde recedere voluerit, non talis habetur qualis ille, qui non intravit ; ille enim nondum accessit ; iste retro respexit. Quapropter, charissimi, quomodo quisque potest, vovete et reddite Domino Deo vestro (Psalm. 75, 11), quod quisque potuerit ; nemo retro respiciat, nemo pristinis suis delectetur, nemo avertatur ab eo quod ante est ad id quod retro est : currat donec perveniat ; non enim pedibus, sed desiderio currimus ».

1. Voir dans ce même chapitre, p. 144-145 ; 177-178.
2. Melius est nubere quam uri. I, Cor., 7, 9.

de se décider, estiment qu'ils ne pourraient pas vivre dans la continence. Le procédé de Luther est plus criminel encore, lorsque, pour prouver l'impossibilité de vaincre le tyran que nous avons en nous, il allègue ce qu'au chapitre VII de l'épître aux Romains, saint Paul dit de la lutte de la chair contre l'esprit, et de la défaite de l'esprit [1]. Pourquoi donc a-t-il négligé d'attirer l'attention sur le chapitre suivant où Paul chante la victoire que le Christ fait remporter à l'esprit sur la chair ; où il parle de ceux qui n'agissent pas selon la chair mais selon l'esprit, parce qu'ils sont dans le Christ ? Paul y décrit au complet Luther et les siens (soupirant après les marmites de viande de l'Egypte auxquelles ils auraient dû avoir dit adieu pour toujours) : « Ceux qui vivent selon la chair s'affectionnent aux choses de la chair [2] ». Puis, il prononce contre eux la sentence de condamnation : « Ceux qui vivent dans la chair ne sauraient plaire à Dieu ». Il faut vivre dans l'esprit, ce qui n'arrive que si l'esprit de Dieu habite en nous ; et « qui n'a pas l'esprit du Christ n'appartient pas au Christ [3] ».

On peut donc vaincre le tyran qui est en nous, celui contre lequel Luther estime la lutte impossible, et on peut le vaincre par la grâce du Christ. Le même saint Paul écrit : « Dieu a permis que je ressentisse dans ma chair un aiguillon qui est l'ange de Satan pour me donner des soufflets. Trois fois j'ai prié le Seigneur de l'éloigner de moi. Et il m'a répondu : « Ma grâce te

1. Ci-dessus, p. 173.
2. Rom,, 8, 5.
3. *Ibid.*, 8, 9.

suffit [1] ». Avec la grâce nous pouvons triompher de la chair, et la grâce s'obtient par la prière ; chacun peut la recevoir : « Demandez et l'on vous donnera... Qui demande reçoit [2] ».

Et que dit Luther à ce sujet ? Dans son livre sur les vœux monastiques, il ajoute, en parlant contre la recommandation papiste de prier pour obtenir la grâce : « Et si Dieu ne voulait pas qu'on le priât ? Ou si on le priait et qu'il ne voulût pas nous écouter [3] ? » A quelles erreurs l'entraînement des sens n'a-t-il pas mené le Réformateur! Je pose d'abord une question incidente : comment ce passage s'accorde-t-il avec ce que Luther écrira plus tard : « Quand j'étais dans le papisme, je n'avais pas confiance que Dieu me donnerait ce que je lui demandais [4] ». « Dans le papisme, nous méprisions nous-même notre prière, et nous nous disions que si d'autres ne priaient pour nous, nous n'obtiendrions rien [5] ». Les paroles de l'écrit sur les vœux montrent que c'est précisément après sa révolte contre l'Eglise et contre le pape que Luther n'avait pas confiance que Dieu l'écouterait, tandis que d'après son propre témoignage, c'étaient bien plutôt les maudits papistes qui avaient ce sentiment de confiance en Dieu. Mais comme on l'a déjà vu, le Réformateur sait à merveille faire demi-tour, lorsqu'il en a besoin.

1. II Cor., 12, 7, 9.
2. Matth., 7, 7, 8. Voir d'autres textes de l'Ecriture, ci-dessus, p. 189.
3. Weim., VIII, 631, 11. « Quid si Deus nolit orari ? aut si oretur, quid si nolit audire ? »
4. Erl., 44, 354 (1539).
5. Erl., 11, 248.

Ce passage forme aussi un contraste frappant avec les perpétuelles redites de Luther sur la confiance en Dieu, dans lesquelles Harnack reconnaît précisément sa grandeur [1]. Car dans ces paroles : « Et si Dieu ne voulait pas qu'on le priât ? Ou *si on le priait et qu'il ne voulût pas nous écouter ?* » trouve-t-on la pleine conviction que Dieu est l'Etre en qui l'on peut avoir confiance ? Tout au contraire. Et pour les prêtres et les religieux il s'agit d'obtenir l'aide de Dieu dans la plus pénible des tentations, contre le plus redoutable des tyrans, le tyran que nous avons au-dedans de nous. Eh bien, c'est pourtant alors que Luther nous dit : « Vous ne pouvez pas compter sur Dieu ; lui seul, il sait s'il veut vous entendre, sans même parler de savoir s'il veut vous exaucer. Bien loin de reconnaître en Dieu ou dans le Christ celui qui dit à la pauvre âme : « Je suis ton salut [2] », et qui l'aide à vaincre l'ennemi du dedans, Luther fait d'eux exactement les plus grands des tyrans : malgré leurs promesses de venir au secours de celui qui est tenté et d'exaucer sa prière, ils abandonnent l'âme à son plus redoutable ennemi.

La doctrine exposée ici par Luther sur les effets de la prière par rapport à Dieu et par rapport à l'homme est absolument abominable ; elle doit conduire au désespoir ou au comble de la perversité ; et c'est ce qui eut lieu. A l'époque où il écrivait son livre sur les vœux monastiques, il était totalement aveuglé par un

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e éd., III, 729.
2. Ps., 34, 3 : Dic animæ meæ : salus tua ego sum.

emportement de volupté dont il était responsable, et. en même temps, il était plein de haine contre l'Eglise. Alors qu'il n'était pas encore dans l'état d'âme de 1521, et qu'il avait des pensées moins troubles, il jugeait tout différemment de l'efficacité de la prière fervente. En 1516, en commentant les paroles de saint Paul aux Romains : « Persévérez dans la prière [1], » il écrivait : « Par là, l'Apôtre exprime l'assiduité et le soin avec lesquels tout chrétien doit prier... Pour le chrétien, aucune œuvre ne doit être plus fréquente que la prière; il n'y en a pas, il est vrai, qui nous demande plus d'attention et qui fasse plus violence à notre nature, mais par là même aussi il n'y en a pas non plus qui soit plus efficace et plus fructueuse ; car, ici-bas, « le royaume des cieux souffre violence, et ce sont les violents qui le ravissent. » La prière, en effet, est une violence assidue de l'esprit qui se tient élevé vers Dieu, et qui est ainsi comme un navire que l'on tire contre la force du courant... *La vraie prière est toute-puissante ;* comme dit le Seigneur : « Qui demande reçoit », etc. *Chacun doit donc pratiquer cette violence et penser que celui qui prie combat contre la chair et le démon* [2]. »

1. Rom., 12, 12 : Orationi instantes.

2. *Epître aux Romains*, fol. 259b (Ficker, II, 290) : « Orationi instantes » (Rom. 12, 12). In quo exprimit frequentiam pariter et diligentiam orationis christianos habere debere. « Instare » enim non tantum assidue vacare, sed etiam urgere, incitare, expostulare significat. Quia vere sicut nullum opus christianis debet esse frequentius, ita nullum aliud est laboriosius et violentius, ac per hoc et efficacius et fructuosius : hic enim « regnum cælorum vim patitur et violenti rapiunt illud » (*application erronée de ce passage :* Matt. 11, 12). Est enim oratio meo judicio assidua violentia spiritus

Comme je l'ai déjà observé, Luther n'a jamais été un homme d'oraison; mais dans la meilleure période de sa vie, il comprit du moins la grande utilité de la prière. Après son apostasie il en perdit quelquefois jusqu'à la notion, et souvent, depuis lors, il a dû confesser que, sous le papisme, lui et les siens étaient plus assidus, plus zélés, plus sérieux, plus attentifs à l'endroit de la prière : depuis lors, ils la négligeaient bien davantage[1]. Aussi il avait beau parler de la prière : ce n'était d'ordinaire qu'hypocrisie.

in Deum levati, sicut navis contra vim torrentis acta sursum. Unde B. Martino in laudem dicitur, quod invictum spiritum eo habuerit, quod nunquam illum ab oratione relaxarit (*Matines de la fête du saint, 4e répons*). Fit quidem ea violentia lenior vel nulla, si quando spiritus trahit et vehit cor nostrum per gratiam sursum, aut certe, cum præsens et major augustia cogit ad orationem confugere. Sine istis duabus difficillima res est et tediosissima oratio. Verum effectus ille grandis est. Quia *omnipotens est vera oratio*, sicut ait Dominus : « Qui petit, accipit, » etc. (Matt. 7, 8). *Vis igitur facienda est unicuique, et cogitandum, quia contra diabolum et carnem pugnat, qui orat* ».

1. Voir Erl., 19, 104 (1544-1545); 43, 285 (1532); 44, 73 (1539-1540), etc. En 1535 (*In Galatas*, ch. 5 ; éd. Irmischer, II, 351), il reconnaît que lui et les prédicants sont moins zélés et plus négligents qu'auparavant, alors qu'ils étaient dans les ténèbres de l'ignorance ; puis il en donne cette explication, qui sent bien son Luther : « Plus nous sommes sûrs de la liberté que le Christ nous a acquise, plus nous sommes froids et nonchalants pour enseigner la parole de Dieu, pour prier, pour faire le bien et supporter les adversités ». Luther aurait pourtant dû remonter des effets à la cause et se dire : « Est-il bien vrai que la liberté que je prêche soit la liberté qui a été acquise par le Christ ? Les effets concluent au dévergondage, et non à la liberté chrétienne. » De nos jours, à toutes les fêtes en l'honneur de Luther, l'on n'en célèbre pas moins cette liberté chrétienne comme une conquête du Réformateur.

§ 7. — *Comment Luther chercha à persuader les religieuses : eux aussi, les chiens et les porcs pourraient prier et se mortifier.*

Comment Luther s'y est-il pris avec les religieuses ? Elles aussi, il lui fallait bien les amener à l'oubli de leurs vœux, car autrement tous ces prêtres et ces moines défroqués auraient manqué des femmes qui leur convenaient. Or, auprès des religieuses, l'entreprise était certainement plus difficile qu'auprès de ces prêtres et de ces moines : comme le dominicain Cornelius Sneek l'écrivait en 1532 contre Pollion, le prédicant luthérien de Strasbourg, ces hommes avaient déjà souillé leur célibat par des adultères avant de contracter un mariage public plus blâmable encore[1].

1. *Defensio ecclesiasticorum quos spirituales appellamus* (s. l. et a.,, fol. 78 : « Cum igitur sitis priapistæ, non mirum, si vitam cœlibem exosam habetis. Sancte vos egisse putatis, si quam prius per adulterium damnabiliter contaminastis, damnabilius matrimonio copuletis ». Quand Pollion se maria, en 1524, il avait déjà vécu plusieurs années avec sa cuisinière, et sa maison était pleine d'enfants. Voir Paulus dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, XXV, p. 409, n. 3 ; *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther* (1903), p. 74, n. 4. On connaît la vie immorale de Zwingle, la vie « honteusement scandaleuse » que suivant sa propre expression, il avait menée avant son mariage, si bien qu'on l'avait surnommé « le putassier ». Toutes les dénégations, réticences et palliations seraient ici hors de saison. Voir Janssen, *Geschichte des Deutschen Volkes*, t. III, 17-18 éd., p. 94, n. 1 avec les références qu'on y trouve ; et Paulus dans le *Katholik*, 1895, 2, p. 475-476. Dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. 45 (1900), p. 547-575, E. Egli trouve bon, au lieu de parler de l'immoralité de Zwingle, de vanter « sa bonne santé morale, qui, dès avant sa sortie de l'Eglise, lui avait fait rejeter des préceptes contre nature et réagir contre la

Il y avait une première difficulté pour atteindre les religieuses : elles vivaient dans des couvents cloîtrés. Il fallait songer à les en faire sortir [1], et c'eût été à peine possible si on ne les eût d'abord travaillées par des écrits de circonstance. Luther s'y employa. La plume tombe des mains, quand on songe à citer ses paroles, tant elles sont licencieuses [2]. Il le faut pourtant : les protestants doivent apprendre enfin à connaître leur Luther ; pour mon compte, je ne veux pas m'attirer de leur part le reproche qu'ils nous adressent si souvent à nous autres catholiques, de ne pas dire toute la vérité.

En 1522, le Réformateur écrit : « *De ma vie, je n'ai entendu de confession de religieuse,* mais je veux pourtant juger leur condition d'après la sainte Écriture, et *je sais que je ne mentirai pas* [3] ». Mais que sait-il donc des religieuses, ce Réformateur ? *Tout au plus* est-il allé une fois ou l'autre dans un couvent de femmes, ce qui ne saurait suffire à faire connaître ce qui s'y passe. En 1523, il n'en écrit pas moins : « Dans ces cloîtres, où n'entre pas le pain quotidien de la parole de Dieu, combien penses-tu qu'il y ait de religieuses qui, sans y être poussées, allègrement et avec joie, se soumettent

décadence morale » (p. 500). Pour Justus Jonas, voir ci-dessus, p. 21, n. 3.

1. Voir à ce sujet, ci-dessus, p. 26-27, et 40.

2. Il faut excuser Sneck, lorsqu'il écrit (1532), qu'avec ses paroles et ses ouvrages « tantum effecit obscœnus ille saxonicus porcus, ut videamus, proh dolor, nedum sacerdotes, sed et monachos et monachas publice citra omnem pudorem nubere. » *Defensio ecclesiasticorum,* fol. 7.

3. *Wider den falsch genannten geistlichen Stand,* 1522. Erl., 28, 199 ; Weim., X, P. II, p. 156.

au service religieux et à la règle de leur ordre ? Sans aucun doute, une à peine sur mille[1]. » Mais d'où le savait-il ? Avait-il interrogé les religieuses, les unes après les autres, scruté le fond de leur cœur ? Il n'avait fait d'enquête de ce genre dans aucun monastère, bien loin d'avoir le droit de parler de tous. C'est toujours ce manque de sincérité, dont il s'était déjà rendu coupable au sujet de la signification que l'on attribuait aux vœux en les prononçant[2]. Il connaissait en ce sens tel ou tel individu malheureux, et de ces cas particuliers, il faisait une application universelle.

Mais entendons encore le Réformateur : « A moins d'un don éminent et exceptionnel, une jeune fille ne peut pas plus se passer d'homme qu'elle ne peut se passer de manger, de boire, de dormir et de satisfaire aux autres nécessités naturelles. De même, en sens inverse, un homme ne peut pas non plus se passer de femme. Et la raison, c'est que d'engendrer des enfants tient aussi profondément à notre nature que de boire et de manger. C'est pour ce but que Dieu a mis et disposé dans notre corps les membres, les veines, la semence et tout ce qui sert à cette fin. Or, si quelqu'un veut aller contrairement au sens où la nature veut et doit aller, que fait-il, sinon de s'opposer à ce que la nature soit la nature, que le feu brûle, que l'eau mouille, que l'homme mange, qu'il boive ou qu'il dorme ? »

« *De là je conclus que ce doit être malgré elles que*

1. *Ursach und Antwort, das Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen.* Weim., XI, 397, 22.

2. Voir au commencement de ce chapitre, p. 136 et suiv.

dans leurs cloîtres ces religieuses gardent la chasteté, et que c'est à regret qu'elles vivent sans hommes. Or, si elles sont là malgré elles, elles se perdent pour cette vie et pour l'autre ; elles n'ont droit qu'à l'enfer, sur la terre et dans l'autre monde... Mais là où ne se trouve qu'une chasteté forcée, la nature n'abandonne pas son œuvre ; la chair produit la semence, selon l'ordre établi par Dieu ; et selon leur nature elles aussi, les veines font leur travail. Alors vient la semence, et le péché secret que saint Paul nomme l'impureté et la mollesse [1]. Et puisqu'une triste nécessité m'oblige à le dire crûment, comme l'écoulement ne se fait pas dans la chair il se fait dans la chemise. Puis d'ordinaire, l'on a honte de confier ces misères et de les confesser. Il s'ensuit que ces religieuses t'injurient dans leur cœur, toi qui les a mises au couvent, qu'elles injurient Dieu lui-même ; elles maudissent leur état et sont irritées contre tous ceux qui ont contribué à les y pousser ; dans une telle extrémité, ces pauvres malheureuses prendraient volontiers en mariage un fils de berger, elles qui autrement auraient peut-être à peine accepté un comte. Voilà où voulait en venir le diable, lorsqu'il t'enseignait à réfréner la nature, à la contraindre, *elle qui ne veut pas subir de contrainte* [2]. » « Les œuvres de Dieu nous disent avec évidence que les femmes doivent servir au mariage ou à la prostitution ! [3] »

1. I Cor., 6, 9.
2. Erl., 28, 199. — [Voir *Additions*].
3. Weim., XII, 94. 20 (1523). — Pour traduire le mot allemand. le mot *prostitution* est d'une langue bien collet-monté. Il vaudrait peut-être mieux dire : Les femmes doivent être utilisées pour le mariage ou comme p... (N. d. T.).

Si les protestants avaient trouvé avant Luther un écrivain catholique qui eût écrit de pareilles choses, ils n'eussent pas manqué de le stigmatiser comme un être parfaitement immonde et pourri jusqu'aux os. Et ils auraient eu raison.

Le Réformateur a aussi pour les religieuses une nouvelle doctrine au sujet de la prière dans les plus violentes tentations. *Dieu ne veut pas être tenté,* écrit-il en 1523[1]. Ce serait donc tenter Dieu que de le supplier de venir à notre aide dans une très grande tentation? Et dès lors, ce serait un péché de le prier? Ce serait agir comme le démon avec Jésus-Christ[2]? Parfaitement; et voici comment Luther l'explique : « Qui me pousse ou m'appelle à ne point me marier? A quoi la virginité me sert-elle quand je sens que je n'en ai pas le don, que Dieu ne m'y appelle pas d'une façon spéciale, quand je sais qu'il m'a créée pour le mariage? C'est pourquoi si tu veux demander quelque chose à Dieu, demande-lui ce qui t'est nécessaire, ce que le besoin te pousse à lui demander. *Mais si ce que tu demandes ne t'est pas nécessaire, tu tentes certainement Dieu par ta prière.* Il n'aide que là où il n'a pas donné d'autre moyen pour triompher ». Or ici, il y a un autre moyen : c'est le mariage; c'est de prendre un homme après avoir préalablement rompu ses vœux!

Désormais, nous comprenons parfaitement la phrase de Luther : « Et si Dieu ne voulait pas qu'on le priât? Ou

1. *Ursach und Antwort,* etc. Weim XI, 399, 15.

2. Selon l'enseignement universel, tenter Dieu est un péché, Voir à ce sujet S. Thomas, 2ª 2ᵃᵉ, qu. 97, a. 2.

si on le priait et qu'il ne voulût pas nous écouter[1] ? » On tente le Dieu de Luther précisément quand on l'invoque dans le plus grand des périls, dans la plus grande des tentations[2] ! Oui, dit Luther, c'est précisément alors qu'on n'a pas besoin de Dieu ; car on est arrivé au point où l'on ne peut plus garder la chasteté ; Dieu a donné d'avance le remède : c'est le mariage. « Cette ardeur, cette fureur de tous les jours est un signe certain que Dieu ne t'a pas donné et ne veut pas te donner le noble don de la chasteté, qui doit se garder volontairement, sans contrainte[3] ». Ce Dieu singulier approuve donc la négligence et l'infidélité à faire ce qu'on lui avait solennellement promis ; il approuve toute une vie de péché, qui a produit l'endurcissement final, l'aveuglement de l'esprit et l'effondrement dans la

1. Ci-dessus, p. 193.

2. Les idées que Luther a données aux siens sur la tentation de Dieu par la prière se montrent aussi dans une *Kirchenpostille* (*Postille ou glose prononcée à l'église; homélie*), Erl., 13, 16 : « Dieu a promis de nous écouter quand nous le prions. C'est pourquoi quand tu as prié deux ou trois fois, tu dois croire que Dieu t'a entendu, et ne plus prier, afin de ne pas le tenter et de ne pas sembler te défier de lui ». Or, comment cela s'accorde-t-il avec la sainte Ecriture où l'on répète avec insistance qu'on doit prier sans cesse et avec persévérance. Dans d'autres circonstances, c'est aussi ce que dit Luther ; par ex. Erl., 1, 248 : « Prends garde de te fatiguer et de ne pas persévérer » ; — 1, 249 : « Si tu pries et que tu persévères, il te dira certainement : « Que veux-tu que je te fasse » ? A la p. 262 il se tourne contre Tauler qui aurait écrit qu'il faut savoir s'arrêter : « Mais c'est une erreur de prêcher ainsi, *car nous ne sommes toujours que trop vite disposés à nous arrêter.* » Ici, du reste, comme ailleurs encore, Luther n'a pas compris Tauler, qui veut dire simplement qu'il faut interrompre la prière orale et recourir à l'oraison mentale.

3. *Ursach und Antwort,* etc. Weim. XI, 399, 12.

volupté. A ceux qui vivent ainsi dans le péché, Dieu dit même à peu près ces consolantes paroles : « Vous voici enfin arrivés au point que j'attendais depuis longtemps ; pour vous y faire parvenir, j'ai moi-même frayé la voie, je veux dire votre vie de péché. Ainsi donc ne veillez plus, ne priez plus, ne résistez plus, ne vous faites plus violence ; car, à quoi bon ? A la vérité, dans le sermon sur la montagne, mon Fils a enseigné que la porte et la voie sont étroites pour arriver à la vie[1]. Mais ces paroles ne sont pas pour vous. Laissez plutôt le chemin étroit, et prenez la voie large ; il est vrai qu'elle conduit les autres à la ruine ; mais vous êtes certainement arrivés au point où il est impossible de rester plus longtemps dans la voie étroite. Regardez donc en arrière ; voyez ce à quoi vous avez dit adieu, et dont, par un serment solennel, vous m'aviez promis de vous abstenir jusqu'à la mort. Laissez-là la charrue, et osez faire le dernier pas ; rompez publiquement le vœu fait pour l'éternité, sans vous mettre en peine qu'à toutes les pages de l'Ecriture j'ai inculqué la doctrine contraire. Et mariez-vous ! »

Ici j'entends qu'on me crie : « Vous mentez : Luther ne dit pas que Dieu lui-même ait préparé la voie à ce point final par la vie de péché qui a précédé. » Ah ! il ne le dit pas ? Eh bien, dès 1520, peu de temps après sa condamnation par le pape Léon X, il écrivait : « Comment l'homme peut-il se préparer à faire le bien, *puisqu'il n'est pas même en son pouvoir de rendre ses voies mauvaises ? Car c'est Dieu qui opère*

1. *Matth.*, 7, 13-14.

aussi les œuvres mauvaises dans les impies[1]. Du reste pour Luther, à tout le moins depuis 1516, les péchés actuels, réels, perdirent de plus en plus leur importance[2]; le point capital était le péché originel qui demeurait toujours, même après le baptême, quoique remis par ce sacrement, et qu'il faisait consister dans la concupiscence. C'était à cette concupiscence qu'il fallait prendre garde, elle qu'il fallait dompter par les croix et les mortifications. Il est impossible de la vaincre, dit-il, au moins à partir de 1515, mais on peut l'affaiblir. Et, pour lui et pour les siens, cette ligne de conduite fut si heureuse que finalement, n'attachant plus d'importance aux péchés réels et dédaignant de s'en guérir par une sincère contrition, par le ferme propos, la confession et la pénitence, ils furent complètement vaincus par la concupiscence. Pour satisfaire les appétits de leur volupté, ils finirent par rompre leurs vœux.

Avec de telles doctrines et un tel état d'âme, quelle valeur pouvaient bien avoir encore la prière et la mortification ? Toutes deux sont des œuvres, et pour Luther, par cela même, elles ne montent pas jusqu'à Dieu ; ce qui parvient jusqu'à Dieu, c'est uniquement sa foi morte, un véritable cadavre. Dans le chrétien, le Christ de Luther fait tout, encore qu'il soit impuissant à effacer le péché originel par le baptême. « Dormir et ne rien faire est l'œuvre des chrétiens[3] ». Quoi d'éton-

1. *Assert. omn. artic.*, 1520. Weim., VII, 144, 33. Sur cette doctrine, voir la suite de cet ouvrage (Par ex. III, 53 et suiv., 263 et suiv.).

2. Sur ce point, voir la seconde partie (II, 447 et suiv., III, 6 et suiv.).

3. Weim., IX, 407, 135 (avant 1521). Voir ci-dessus, p. 34.

nant si dans cette année 1523 où par son enseignement Luther a poussé les religieuses à rompre leurs vœux, nous l'entendons s'exprimer ainsi dans un sermon : « On dit chez les autres : « Je veux prier jusqu'à ce que Dieu me donne sa grâce ». Mais ils n'obtiennent rien. Le Christ leur dit : « Vous ne pouvez rien, vous ne faites rien de réel ; c'est moi qui le ferai[1]. » Douze ans après[2], il écrit ces paroles qui sont à faire dresser les cheveux sur la tête, et qui toutefois sont en parfaite logique avec sa théorie : « Les papistes placent dans le ciel des gens qui ne surent qu'aligner des œuvres ; parmi tant de légendes de saints il n'y en a pas une qui nous décrive un véritable saint, un homme qui ait possédé la vraie sainteté chrétienne, la sainteté par la foi. Toute leur sainteté consiste à avoir beaucoup prié, beaucoup jeûné, beaucoup travaillé, à s'être mortifié, avoir eu un mauvais lit et des habits trop durs. *Ce genre de sainteté, les chiens et les porcs, eux aussi, peuvent à peu près le pratiquer tous les jours*[3] ». C'est le même langage qu'en 1521, quand il disait en défigurant le sens des cérémonies de l'Eglise d'une manière blasphématoire : « Si la piété consistait à se rendre à l'autel, *tu pourrais tout*

1. Weim., XI, 197, 7, 5. C'est là aussi une conséquence logique du « système » de Luther. Si ailleurs il parle çà et là dans un autre sens, cela vient uniquement de ce que, comme on l'a déjà souvent remarqué, il savait à merveille, quand il en était besoin, changer son fusil d'épaule.

2. Légère erreur : ce passage est de 1531 : Erl., 63, 296, 302 (N. d. T.).

3. Erl., 63, 304.

aussi bien donner de la piété à un porc et à un chien[1] ».

Si, eux aussi, un chien et un porc peuvent prier et se mortifier, quel moyen de se vaincre le Réformateur conseillera-t-il donc à un jeune homme qui ne peut se marier, mais qui déjà sent en lui « l'impossibilité » de résister à la concupiscence ? Rien d'étonnant que Luther eût à élever des plaintes violentes sur la *vie de débauche des étudiants* et des jeunes gens, spécialement à *Wittenberg*[2], Ce n'était là que la conséquence de sa doctrine et de ses conseils. Et si eux aussi un chien et un porc peuvent prier et se mortifier, quel moyen le Réformateur conseillera-t-il donc à un homme marié pour dominer l' « impossibilité » de garder la fidélité conjugale ? Et en réalité, qu'a-t-il fait pour empêcher les nombreux adultères, fruit de son enseignement ? Et que n'a-t-il pas permis à Philippe de Hesse qui alléguait l' « impossibilité » de se contenter de sa femme ?

§ 8. — *Luther et la polygamie. Conseil de conscience, dispense et mensonge. La « concubine légitime ».*

Qui ne sait l'histoire de la bigamie du landgrave Philippe de Hesse, de ce tyran lascif qu'on a eu l'au-

1. Weim., VIII, 168, 5.

2. C'était un fait universellement connu. Voir JANSSEN-PASTOR, t. VII (1re, 12e éd.), p. 185-186, avec les documents pour le temps de Luther. Le 27 avril 1546, H. Bullinger écrivait de Zurich : « Avant sa mort, Luther a malheureusement oublié, entre autres choses, de parler « de corrigendis Universitatis Wittenbergensis moribus corruptissimis » J. A. BALTHASAR, *Helvetia*, (Zurich, 1823), I, 647. A la p. 41 nous avons entendu ce dicton : « Plus on approche de Wittenberg, plus les chrétiens sont mauvais ».

dace de surnommer le « magnanime » ? Qui n'est renseigné sur les incidents de son « second » mariage ? Je suppose donc tout cela connu[1], et je me permettrai seulement quelques réflexions. Depuis plusieurs années, Philippe vivait dans l'adultère ; il donnait comme excuse qu'il n'avait jamais aimé sa femme Christine : elle était désagréable, laide et « mal odorante » ; il lui était impossible de lui rester fidèle ; sans une seconde femme, il lui fallait, « ou tomber dans la fornication ou faire pis encore avec les femmes » etc[2]. De Luther, de Mélanchthon et d'un ancien dominicain, l'apostat Bucer, il sollicita un « conseil de conscience ». Bucer, à qui le landgrave s'était adressé tout d'abord se fit à l'idée d'un second mariage avant ses deux collègues ; mais il prévit qu'eux aussi, ils en arriveraient certainement à le permettre ; on devrait seulement le tenir un certain temps secret, afin que tout se passât pour la plus grande gloire de Dieu, et qu'il n'y eût aucun scandale inutile[3].

De fait, quelques jours après, Luther et Mélanchthon donnèrent leur « conseil de conscience[4] » ; ils y mettaient le landgrave au nombre des « pieux seigneurs et

1. Je renvoie à Janssen. *Geschichte des deutschen Volkes*, III, 17e, 18e éd., p. 450 et suiv., 477 et suiv., où les sources sont indiquées ; voir surtout la première : Max Lenz, *Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmütigen von Hessen mit Bucer* (Leipzig, 1880, 1887, 1891), t. I. Voir aussi Janssen, *Ein zweites Wort an meine Kritiker* (1883), p. 88 et suiv. (Contre les objections puériles de Köstlin).

2. Max Lenz, *Briefwechsel*, I, 353. Je me borne à donner le sens général du document. [Enders-Kawerau, XII, 300-308 ; 30 nov. 1539].

3. Lenz, p. 354 et 119. Je résume les documents.

4. Littéralement *Conseil de confession :* Beichtrat. (N. d. T.).

régents » qui étaient les soutiens de l'Eglise (luthérienne). Une fois encore, ils répétaient que de prime abord sa requête les avait fortement peinés [1] ; toutefois, malgré leurs scrupules, ils accordaient finalement la *dispense* demandée, à la condition que cette dispense ainsi que le second mariage resteraient secrets. « De cette façon, concluaient-ils, ni commentaires, ni scandale ne s'en suivraient, car il n'était pas insolite que des princes eussent des concubines... Les gens raisonnables estimeraient que *cette solution modérée* était préférable à l'adultère et à toute autre vie désordonnée et licencieuse [2] ».

Le 4 mars 1540, en présence de Mélanchthon, de Bucer et d'Eberhard de la Thann, eut lieu le mariage de Philippe avec sa deuxième femme, Marguerite de la Sale ; Eberhard y était représentant de l'électeur de

1. Mais pourquoi ? Parce qu'un double mariage était défendu ? Non, mais « en raison de l'horrible scandale qui s'en suivrait ». Lettre de Luther dans J. K. Seidemann, Lauterbachs *Tagebuch* (Dresde, 1872), p. 197, note. Luther qui, en 1527, avait déjà prêché qu'il n'est pas défendu à un homme d'avoir plus d'une femme (voir ci-dessus, p. 40, n. 2) ne pouvait évidemment pas dire que ce double mariage était défendu. Aussi le landgrave en appela-t-il à ce sermon ; si l'on avait le droit, dit-il de professer cette doctrine dans un écrit public, l'on pouvait bien s'attendre à ce que les gens la mettraient en pratique. Lenz, I, p. 336, n. 1. — (Remarque tirée de l'*Erratum*) : La date de 1527 se reporte, comme dans l'édition de Weimar, à l'année de l'édition, non à celle de la composition (1523). Voir Weim., XIV, 250 et suiv. — Il en est ainsi dans les cas semblables.

2. Conseil de conscience, 10 déc. 1539. (Enders-Kawerau, XII, 1910, 319 326 ; voir p. 325). De même, ci-ap., p. 215, n. 1. — Luther et Mélanchthon le signèrent, puis Bucer et d'autres encore, notamment Denis Mélandre, dont il va être question.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

Saxe [1]. La cérémonie fut faite par Denis Mélandre, un dominicain qui avait adhéré à Luther et qui, lui aussi, signa la « Consultation [2]. » Il *s'était marié trois fois ;* il était donc tout désigné pour présider au mariage du landgrave. Il n'y avait entre eux qu'une légère différence : c'est que Mélandre avait abandonné ses deux premières femmes et qu'il en avait pris une troisième, alors que les deux autres étaient encore vivantes [3] ; Phi-

1 On avait mandé Mélanchthon de Schmalkalde. Il ignorait peut-être le vrai motif de sa venue (N. d. T.).

2. Voir sur lui une brève esquisse biographique dans WEYERMANN, *Nachrichted von Gelehrten, Künstlern und anderen merkwürdigen Personen aus Ulm* (Ulm, 1798). p. 388 et suiv. On y lit qu'il s'était fait de son ordre une idée trop haute : c'est pourquoi il quitta son monastère d'Ulm ! On n'y dit rien de ses trois femmes ; mais on ne manque pas de célébrer son sens évangélique et sa situation d'inspecteur de l'Eglise luthérienne de Cassel. Sur le triple mariage de Denis Mélandre, voir *Zeitschrift für die historische Theologie,* t. 22, 273.

3. A l'époque toutefois, ce fait et d'autres semblables ne produisaient plus d'étonnement : ils étaient trop communs. Au sujet de bruits de ce genre, Erasme écrivait en 1520 : « Quid attinet, cum vulgo narrentur ?... *Ego novi monachum, qui pro una duxerit tres ;* novi, sacrificum virum alioquin probum, qui duxit uxorem, quam post comperit alteri nupsisse. Similia *permulta* de monachorum et monacharum conjugiis referuntur, qui *ductas repudiarint eodem jure, quo duxerant* », etc. *Opp.* t. X (Lugd. Batav., 1706), p. 1619. Comment pouvait-il en être autrement ? Sans le Christ il n'y a que discorde et querelles. C'est ce que reconnaît lui-même l'apostat franciscain Eberlin de Gunzbourg : « Quand un moine ou une religieuse ont été trois jours hors de leur couvent, ils ne s'arrêtent pas là : ils se marient avec des filles publiques ou des polissons qu'ils ne connaissaient pas la veille, sans aucune vue surnaturelle, sans prière ; et c'est aussi ce que font les prêtres ; ils prennent ce qui leur plaît. Alors, à un petit *mois d'embrassades* succède une longue *année d'égratignures* ». *Ein freundtlichs Zuschreyben an alle Stendt teutscher Nation,* etc., 1524. (*Sämtliche Schriften,* éd. Enders, III, 1902, 136). Voir aussi, ci-

lippe, au contraire garda ses deux femmes à la fois. Le landgrave se montra reconnaissant envers Luther pour sa « Consultation » : il lui envoya un tonneau de vin du Rhin. Le 24 mai 1540, Luther l'en remercia fort humblement : « Que Dieu, notre cher Seigneur, conserve et garde Votre Grâce heureuse dans son corps et dans son âme. Amen [1] ! »

Mais en juin la bigamie du landgrave s'ébruita, et alors, en avant les *mensonges !* Philippe cependant se montra plus correct que ses « conseillers ». Bucer, le dominicain défroqué, lui conseilla de nier en public son double mariage : *le Christ et les apôtres, eux aussi, avaient eu recours aux mensonges nécessaires* [2]. Le landgrave devait obliger sa seconde femme à un contrat « par lequel elle passerait *pour une concubine, du genre de celles que Dieu avait permises à ses meilleurs amis* [3] ». Et comme il ne voulut pas entendre parler de ce mensonge, Bucer lui répondit : « *Si Votre Grâce*

dessus, p. 170-171. — Chez les Zwingliens, c'étaient les mêmes mœurs. L'une après l'autre, le prêtre apostat Louis Hetzer en était arrivé à prendre *douze femmes*. Heureusement, l'autorité temporelle était plus morale et plus sévère que les prédicants, et il fut décapité. Voir Döllinger, *Reformation*, I, 209.

1. Lenz, *loc. cit.*, p. 362-363. [Enders-Kawerau, XIII, 1911, 67].

2. *Ibid.*, p. 178. C'est bien là le sens de la lettre que Bucer écrivait au landgrave le 8 juillet 1540 : Non seulement les Pères de l'Ancien Testament, mais encore le Christ et les apôtres, et Dieu lui-même avaient « présenté à leurs ennemis de fausses visions et révélations, » afin de sauver le peuple élu. « Ainsi nous aussi nous devons non seulement cacher la vérité à nos ennemis quand ils pourraient s'en servir pour nous nuire, mais encore les égarer, *en leur faisant croire le contraire* » (c'est-à-dire en les trompant et en leur mentant).

3. *Ibid.*

n'usait chaque jour de mensonges, du genre de celui que j'ai conseillé, il en serait résulté depuis longtemps beaucoup de confusion. Le monde doit souvent être tenu éloigné de la connaissance de la vérité par le moyen des anges et des saints ; la Bible est pleine de faits de ce genre[1]. »

Quels principes ! Dieu permet la concubine, dit Bucer, ce Bucer qui fulminait si violemment contre le concubinage dans l'Eglise à son époque : Et l'on *doit* se servir du mensonge pour arriver à ses fins !

Et comment le « Réformateur » se comporta-t-il dans cette circonstance ? Exactement de la manière que nous l'avons vu opérer jusqu'ici ! Dans une lettre à un conseiller de Hesse il recourt à des sophismes ; il conseille de mentir et, comme Bucer, il permet la concubine. En public, il fallait nier le double mariage : « Ce qui est un *oui* secret (c'est-à-dire le « conseil de conscience », donné par lui et par les autres, d'adjoindre une seconde femme à la première) ne peut devenir un *oui* public ; autrement *secret* et *public* seraient une seule et même chose, ce qui ne doit pas et ne peut pas être, Donc, le *oui* secret doit rester un *non* public, et inversement[2]. » Quand le second mariage avait été ébruité, le landgrave s'était refusé à une dénégation publique ; pour le cas où ses « conseillers » ne consentiraient pas à l'appuyer, contre les attaques auxquelles il fallait s'attendre, il menaçait même de publier leur Consultation, Dans sa lettre au conseiller de Hesse,

1. Lenz, *loc. cit.*, p. 193.
2. Enders-Kawerau, XIII (1911), 118 (après le 16 juil. 1540),

Luther s'explique donc sur ce qu'il avait enseigné autrefois, que l'Écriture sainte ne défendait pas la bigamie[1] : il ne servirait de rien au landgrave, disait-il, d'en appeler à cette doctrine ; car, « avant et après, il avait enseigné de diverses manières que l'on ne devait pas faire revivre les lois de Moïse... Ainsi donc, concluait-il, si dans un cas de nécessité cachée, j'avais, comme en confession, conseillé à une pauvre conscience de suivre les lois ou les exemples de Moïse, je n'aurais par là ni institué ni pu instituer un droit public » etc. Ainsi donc, encore une fois, le landgrave devait se réfugier dans le *oui* secret et dans le *non* public[2].

Luther et Mélanchthon craignaient la lumière ; leur Consultation gênait leur conscience[3]. En voyant les conséquences de l'acte qu'il avait autorisé, Mélanchthon tomba malade.

Au milieu de juillet, sur les instances du landgrave, une conférence se tint à Eisenach, entre les conseillers de Saxe et ceux de Hesse, au sujet du second mariage et de ses conséquences. Le 15 juillet Luther y parla : « Le landgrave, dit le Réformateur, désirait que lui et les autres signataires reconnussent publiquement le « conseil de conscience » ; mais, ajoutait-il, ils ne l'avaient donné qu'à la condition qu'il serait tenu

1. Voir ci-dessus, p. 40, n. 2.
2. Enders-Kawerau, XIII, 118.
3. Ainsi en jugeait elle-même Catherine de Mecklembourg, duchesse de Saxe, qui pourtant, quelque temps seulement auparavant, avait gagné à la doctrine de Luther son mari, Henri « le Pieux », de Saxe. Voir Janssen, *loc. cit.*, p. 481, n. 1.

secret ; le landgrave devait pourtant avoir souci de l'état de l'Eglise, et songer au bruit que causerait cette publication. Philippe devait à tout prix nier cette affaire. « *Quel mal y auvait-il à ce que pour un plus grand bien, et en considération de l'Église chrétienne* [1], *on fît un bon et gros mensonge* ? » Luther conseille au landgrave d'éloigner l'une de ses deux femmes (la seconde), pour quatre semaines, de prendre l'autre (la première) avec lui, et d'être de bonne composition à son égard [2]. Ainsi, il fermerait la bouche aux mauvaises langues, tandis que de la publication de cette affaire, un grand schisme pouvait naître. *Pour ce qui regardait la conscience, il n'y avait pas la moindre difficulté.* Plutôt que de rendre publique la « confession » du landgrave, et « de parler ainsi d'un prince aussi *pieux* », il aimerait mieux dire : « *Luther a agi comme un fou* [3] ».

1. C'est-à-dire de l'Eglise luthérienne.

2. De même dans l'avis du 20 juillet suivant. Le landgrave devrait « envoyer » sa seconde femme « dans un autre lieu, afin que le peuple fît moins attention à elle ; *il pourrait aller la voir en secret, aussi souvent qu'il le désirerait ;* et pendant quelque temps, il garderait d'autant plus souvent et plus longtemps sa première femme (sa femme légitime) avec lui. » Kolde, *Analecta Lutherana*, p. 363. [Enders-Kawerau, XIII, 136]. — [Voir *Additions*.]

3. Lenz, I, 373. Dans la *Note* publiée par de Wette (T. VI, p. 272-273), Luther parle dans le même sens : « Si l'on produit en public la *Consultation* que maître Philippe et moi nous avons donnée, j'aime mieux la rejeter que de la défendre publiquement. Car ce n'est pas une consultation publique et si elle est publiée, elle devient nulle par là-même. Ou si cette explication ne suffisait pas (si contrairement à la réalité, l'on voulait voir là une consultation et non une confession), j'aimerais mieux avouer que je me suis trompé, et que j'étais fou, et je demanderais pardon ; car le scan-

Le 17 juillet le Réformateur alla plus loin encore : il y avait, dit-il, beaucoup de choses convenables devant Dieu, *qu'il fallait pourtant* supprimer aux yeux du monde. S'il fallait nécessairement avouer tout ce qui était juste devant Dieu et que le monde ne reconnaissait pas comme tel, on devait laisser au diable le soin de le faire. *C'était une plaisanterie de prétendre que le landgrave ne pouvait dire quelques gros mensonges !* Il ne s'agissait ici que d'une maîtresse. S'il s'entêtait dans son dessein, il perdrait son peuple et son pays. « *Un mensonge nécessaire, un mensonge utile, un mensonge secourable, aucun de ces mensonges n'allait contre Dieu, et il les prenait sur lui* ». Ils avaient donné cette dispense au landgrave à *cause du cas de nécessité*. Lui et les siens « avaient émis l'*avis de tolérer que le landgrave gardât sa maîtresse, mais qu'il le fît secrètement, et en niant cette autorisation*[1] ». « *Pour le bien de la chrétienté et de tout le monde*[2], » il ne devait se faire aucun scrupule de dire un *mensonge* au sujet de sa maîtresse.

C'est un effondrement ! A peu de chose près, Luther dit ici ce que nous avons entendu dire à Bucer [3] sur la légitimité des concubines ; et le Réformateur le répète

dale serait trop grand et intolérable. » (18 juillet 1540). [Enders-Kawerau, XIII, 133].

N. d. T. D'après toutes les éditions de ce texte, y compris celle de Kawerau, il faudrait traduire ainsi l'incidente : « Si l'on voulait voir là une consultation et non une *prière* (*Bitte*). » Comme le fait remarquer Grisar (II, 414, n. 2), ce mot de *prière* n'a aucun sens : il faut lire *Bichte, confession*.

1. Lenz, p. 375-376.
2. Kolde, *Analecta Lutherana*, p. 356.
3. Voir plus haut, p. 210-211

à plusieurs reprises. Il s'exprime de telle manière qu'on ne voit pas comment, dans le cas de « nécessité », et après en avoir obtenu « l'indulgente autorisation en confession », un homme marié qui garde une concubine commet encore un adultère [1]. Alors, suivant sa propre expression, la concubine devient une « concubine conjugale [2] » ; le mari « peut dormir avec elle comme avec sa femme légitime ; il n'est pas obligé de l'éloi-

1. Ainsi, par exemple, dans la *Note* du 18 juillet 1540 : « Le landgrave devrait bien se dire que c'est assez pour lui de *pouvoir en toute conscience garder secrètement sa maîtresse*, conformément à la Consultation que nous lui avons donnée d'après sa confession ». Enders-Kaw., XIII, 133. Peu de temps auparavant, il écrivait qu'il n'aurait pas donné cette Consultation, s'il avait su « qu'un mariage public devait s'ensuivre », qu'une landgrave devait en sortir, ce qui ne pouvait évidemment se souffrir et que tout l'Empire trouverait intolérable. « Puisque par la faiblesse de la chair, le landgrave avait été amené autrefois à vivre scandaleusement dans le péché avec des femmes sans honneur (c'est-à-dire à avoir des mœurs dissolues, qui, par parenthèse, lui avaient fait contracter la syphilis), je comprenais et j'espérais que par exemple il aurait en secret dans une maison une honnête fille, qui lui aurait été unie par un mariage secret (quoiqu'aux yeux du monde cette union eût été réputée illégitime) ; de temps en temps, quand une grande nécessité l'y aurait poussé, et pour la tranquillité de sa conscience, il serait alle chez elle, selon la pratique fréquente des grands seigneurs. » J. K Seidemann, *Lauterbachs Tagebuch* (Dresde, 1872), appendice, p. 198, note. Voir ci-dessus, p. 213 et note 2.

2. Le 24 juillet, il donnait au landgrave cet enseignement religieux : « Pourquoi Votre Altesse s'obstine-t-elle à ne pas vouloir tenir sa maîtresse pour une simple courtisane ? Maintenant, avant que le Conseil devienne public, vous êtes pourtant obligé d'accepter qu'aux yeux du monde elle soit une entretenue, bien qu'à nos yeux à nous trois (Luther, Mélanchthon et Bucer), c'est-à-dire aux yeux de Dieu, elle soit vraiment une concubine conjugale ». De Wette, VI, 275-276. [Enders-Kawerau, XIII, 143].

gner[1] ». Combien de maris y avait-il alors en Allemagne dans la situation du landgrave ? « Assurément, Luther et Mélanchthon n'avaient pas le pouvoir de rien établir contre le droit public, droit fort recommandable ; mais *en secret*, pour les besoins pressants de la conscience, c'était leur *devoir* de donner d'autres conseils[2] ». Combien de fois leur est-il arrivé de regarder comme de leur devoir de venir au secours des maris, dans « les besoins pressants de leur conscience », et de leur permettre en secret une « concubine conjugale ! »

Les principes odieux d'après lesquels, à cette date tardive, Luther se conduisit dans cette triste affaire, avaient été professés par lui en substance dès qu'il s'était intérieurement séparé de l'Eglise. C'est en 1520 qu'il avait écrit : « J'ai une telle horreur du divorce que je lui préfère la *bigamie :* je n'ose pourtant affirmer qu'elle soit licite[3]. » Mais lorsqu'il eut posé le principe qu'on ne peut résister à l'impulsion de la nature, il put mettre un terme à ses hésitations, en remarquant que la polygamie n'était pas contraire à l'Ecriture sainte ; pour lui, il ne pouvait pas la défendre, encore qu'à cause du scandale et par décence, il ne voulût pas la conseiller[4]. « *C'est au mari lui-même*, écrit-il, *à s'assurer, dans sa propre conscience, fermement et avec certitude,* et en s'éclairant de la parole de Dieu, que cela lui est permis. Qu'il cherche donc ceux qui, à l'aide

1. Lenz, p. 373 (Ces mots s'appliquent au landgrave).
2. Paroles de Luther : de Wette, p. 275. [Enders-Kaw., XIII, 142].
3. Weim, VI, 559, 20.
4. Enders, IV, 283 (1524) ; voir ci-dessus, p. 30-31, 40.

de la parole de Dieu, pourront l'en assurer[1]. » Le mari, naturellement, avait vite fait de les trouver ! En 1526, Luther répète « qu'à la manière des Patriarches, » le mari « doit avoir à part lui *une parole divine qui lui donne la certitude*[2]. » En 1527, il trouve aussi qu'il n'est pas défendu à un homme d'avoir plus d'une femme : « Même aujourd'hui, dit-il, je ne puis *le défendre*, mais je n'oserais pas le conseiller[3]. »

Le 3 septembre 1531 Luther envoya à l'agent anglais Robert Barnes un avis sur le cas de Henri VIII ; dans cet écrit, il se déclare opposé au divorce, et il ajoute : « Je permettrais plutôt au roi d'adjoindre *une autre* reine à la première et, à l'exemple des patriarches et des rois de l'Ancien Testament, d'avoir *deux femmes ou reines à la fois*[4]. » Comme nous venons de le voir, c'est le point de vue où il se plaça relativement au double mariage de Philippe de Hesse, *et même plus tard encore*, quoique les protestants aient soutenu le contraire[5].

1. Enders, IV, 282.
2. De Wette, VI. 79.
3. Weim., XXIV, 305. Voir ci-dessus, p. 40, n. 2 et surtout *Opp. var. arg.* IV, 368, où Luther énumère la polygamie parmi les institutions de l'Ancien Testament, qui dans le Nouveau ne sont ni défendues, ni commandées, mais laissées libres (1528). En 1539, il écrit que la polygamie, en particulier, n'est pas défendue dans l'*Evangile*. De Wette, VI, 243. [Enders-Kawerau, XII, 325].
4. Enders, IX, 93 ; cf. p. 88. Douze jours auparavant, Mélanchthon s'était exprimé dans le même sens, *Corp. Ref.*, II, 528. Contre la supposition d'Enders que le pape a proposé le même expédient, voir N. Paulus, dans le *Supplément littéraire* n° 18 (1903) de la *Kölnische Volkszeitung* (30 avril 1903).
5. Voir N. Paulus, *loc. cit.*, n° 18, où il fait remarquer avec raison que c'est Luther qui le premier a permis la polygamie, tandis qu'aucun théologien du moyen âge n'a prétendu qu'elle

Cette affaire présente pour nous un autre intérêt : elle nous amène à étudier l'attitude de Luther à l'endroit *du mensonge, de la ruse et de la fourberie*. Nous le voyons y appliquer de la manière la plus basse la maxime : *La fin justifie les moyens*. Je dois reconnaître que sur ce point les écrivains protestants, et spécialement Kawerau, stigmatisent sa conduite [1]. Mais pourquoi restent-ils à mi-chemin ? Pourquoi considèrent-ils comme un fait isolé les principes sur le mensonge, émis par Luther en 1540 ? Pourquoi ne se sont-ils pas posé cette question : Est-il possible que, *tout à coup*, un homme en arrive à des assertions aussi immorales ? Dans des circonstances antérieures, ne rencontre-t-on pas déjà chez lui les mêmes dispositions ?

En 1530 Luther écrivait à Mélanchthon au sujet de leur attitude à l'égard des catholiques à la diète d'Augsbourg : « Si nous échappons au danger et que nous obtenions la paix, nous remédierons facilement à nos artifices et à nos faux pas, parce que la miséricorde de Dieu règne sur nous [2]. » En quoi ces paroles

fût permise dans le Nouveau Testament. Pour St Augustin, voir ci-dessous, ch. XIII, § 6.

1. Dans le *Jahresbericht für neuere deutsche Literaturgeschichte* (Stuttgart, 1893), II, 183. Comme Köstlin (Martin Luther, 3e éd., II, 481, 486), Bezold lui aussi (*Geschichte der deutschen Reformation*, 1890, p. 795) déclare que le double mariage de Philippe, etc., est « la tache la plus noire dans l'histoire de la réforme allemande. »

2. « Si vim evaserimus, pace obtenta *dolos* ac *lapsus* nostros facile emendabimus, quia regnat super nos misericordia ejus. » Enders, VIII, p. 235. Dans quelques recensions, après « dolos » on trouve « et mendacia ». Toutefois, la recension du *Cod. Palat. Lat.* 1828, fol. 135^b, elle non plus, n'a pas « mendacia ». Mais ce mot n'est pas nécessaire ; « dolos » suffit parfaitement et dit davantage. [L'original est perdu ; *mendacia* est très probable : Gris., II, 449].

du Réformateur diffèrent-elles de ce qu'il disait en 1540, que pour le bien de l'Eglise l'on peut hardiment faire un mensonge? Ici il emploie le mot de mensonge; là, celui de ruse, d'astuce, d'artifice [1].

Sur ce terrain, toujours « pour le bien de l'Eglise chrétienne », Luther était passé maître. Le 4 juillet 1524, il donnait de singulières instructions à l'apostat franciscain Brismann, pour que tout doucement le peuple fût amené à pousser le grand maître de l'ordre teutonique à se marier et à se faire une véritable principauté. Avec Paul Speratus et Jean Amandus « Brismann devait travailler à faire naître cette idée dans le peuple, non pas tout d'un coup et brusquement, mais d'une manière insinuante et sous forme d'interrogation. Ils pourraient, par exemple, développer le thème suivant : puisque c'est un fait reconnu que l'Ordre est une abominable hypocrisie, il serait très bien que le grand maître se mariât, ainsi que les autres chefs, et qu'avec l'assentiment du peuple il sécularisât les domaines de l'Ordre. Puis, après avoir quelque temps discuté et conféré à ce sujet, lorsque Brismann et ses deux compagnons verraient les esprits se ranger à leurs idées, alors ils parleraient ouvertement et ils allègueraient de multiples raisons pour presser l'affaire, et l'amener à exécution. Je désirerais assurément, ajoute Luther, que l'évêque de Samland (Georges de Polentz, qui déjà s'était rallié à lui) en fît autant ; mais comme la prudence est nécessaire, *il semblerait plus sûr qu'en apparence* l'évêque attendît *pour se*

1. Seidemann dans de Wette, VI, 556, traduit par *manœuvres*; et Enders approuve ce palliatif.

décider. Enfin, quand le peuple se serait rangé à cet avis, l'évêque *lui-même suivrait, comme vaincu par la force des arguments,* et il appuierait ainsi le mouvement de son autorité. » Naturellement, pour exécuter ce projet perfide et séducteur, le Réformateur implore l'aide de Dieu [1]. En outre, tout le monde sait par quelles astuces Luther et Mélanchthon en arrivèrent à l'abolition de la messe.

Cette tendance de Luther se retrouve partout. Le 24 juillet 1540 il informait le landgrave que dans tout ce qu'il venait de dire, il n'avait en vue que d'empêcher la publication du fameux « Conseil de conscience » ; il n'y songeait pas le moins du monde à sa propre personne; car, ajoutait-il « *quand je voudrai me mettre à écrire, je saurai fort bien me tirer d'affaire et laisser Votre Grâce s'embourber* [2]. » Seize ans auparavant, en 1524, Carlstadt, faisant allusion à cette tactique, lui répondait : « C'est votre spécialité de parler toujours de manière à sauvegarder votre réputation et à rejeter l'odieux sur les autres [3]. » C'est ainsi que Luther a agi, en 1521, dans sa controverse avec Emser [4] ; et dès 1519 dans celle avec Jean Eck.

Cette fausseté, qui en 1540 s'est dévoilée à tous les yeux avec des tons si crus, se manifestait déjà en 1520 lorsque, le 14 octobre, il convenait avec Miltitz, non moins coupable que lui, d'écrire une lettre au

1. Enders, IV, 360.
2. De Wette, VI, 276. [Enders-Kawerau, XI, 144].
3. Weim., XV, 339.
4. Naturellement ce n'est pas Luther, mais Emser que Kawerau accuse de *fausseté*. Weim., VIII, 244.

pape; dans cette lettre, il devait raconter la genèse de son opposition, en rejetant tous les torts sur Jean Eck; puis en toute humilité, il se déclarerait prêt au silence si les autres se taisaient aussi; de cette façon, il paraîtrait ne rien négliger de ce que l'on pouvait attendre de lui pour hâter la paix à tout prix [1]. C'était pure habileté : Eck avait rapporté de Rome la bulle d'excommunication ; le 21 septembre, cette bulle avait été publiée en Allemagne, et Luther l'avait lue : sa lettre n'avait pour but que de tromper le pape; pour l'amener à se tenir tranquille, la lettre fût antidatée du 6 septembre c'est-à-dire d'une époque où, en Allemagne, l'on n'était pas encore nettement informé du contenu de la bulle [2]. De cette façon l'innocence de Luther devait éclater, et les accusations de Eck, qui ne furent pas sans influence sur la composition de cette bulle, paraître dénuées de tout fondement.

On n'en est plus à ignorer la valeur de l'humble lettre de soumission que Luther écrivit au pape le 5 ou le 6 janvier 1519. Dans son for intérieur, depuis la fin de 1518, il tenait le pape pour l'antechrist, et il le disait à ses amis intimes ; mais, en parlant au pape, il

1. Au commencement de 1519, Luther dit lui-même que pour sa discussion avec Jean Eck, il a préparé un piège, et qu'il veut le prendre par ses propres paroles. (Enders, II, 4 et suiv.). A un écrit contre Jean Eck il ajoute en appendice 24 articles hérétiques qu'il prétendait avoir tirés de ses assertions et négations et de celles des franciscains du Jüterbogk. Pour qui sait comprendre, une simple lecture suffit pour voir avec quelle habileté il les a fabriquées et comment il a falsifié les expressions de son adversaire. Weim., II, 652 (1519).

2. Voir Enders, II, 404-405 et Weim., VII, 11, 40.

feignait l'humilité et la soumission [1]. En 1516, ce caractère se révélait déjà, alors que pour appuyer sa doctrine, au mot « concupiscence » employé par saint Augustin, il substituait sciemment celui de « péché » ; il connaissait le passage, puisque précédemment, quand sa doctrine était encore catholique, il l'avait exactement cité [2].

Tout ce que Luther a fait en 1540, il l'avait déjà fait dans son ouvrage sur les vœux monastiques ; on l'a vu par les chapitres qui précèdent et on le verra par ceux qui vont suivre. Il a cherché à tromper sur des textes de saint Bernard : il a faussé la nature des vœux et de la formule de profession ; il a fait des raisonnements captieux pour présenter sous un faux jour ce qui touche à la chasteté ; aux prêtres et aux religieux, il a donné des conseils de duplicité sur la manière d'interpréter leurs vœux. Tout cela venait d'un caractère déloyal, contre lequel, du moins depuis sa chute, il n'a jamais travaillé à réagir. Ce que son propre intérieur avait de mauvais, il l'attribuait à l'Eglise. Naturellement il en arriva à dire : « contre la déloyauté et la perversité du pape [3], *tout est permis,* » par con-

1. Sur cette lettre de soumission, voir N. Paulus dans le *Katholik,* 1890, I, 476 et suiv. (contre Brieger, qui, du reste, a trouvé la vraie date).

2. Ci-après, t. III, p. 11 et suiv.

3. Enders, II, 461 (18 août 1520). Enders, avec d'autres écrivains protestants, accuse les catholiques de s'être grossièrement mépris sur ce passage « si bien que le sens en a été complètement faussé. » Mais à leur tour, ils l'ont tout aussi peu compris. Pour Luther, le pape, et en général l'Eglise catholique, s'identifient avec la perversité et le mensonge : « Toute la papauté est enfoncée dans l'enfer et condamnée à l'enfer. » (*Op. ex.*, V, 311 (1538-

séquent même un bon et fort mensonge ; car, si, comme nous le lui avons entendu dire, ce mensonge était permis pour le bien de son Eglise, c'était surtout contre « la partie adverse ». Mais de quoi n'est pas capable un homme à qui sa conscience permet des *mensonges nécessaires, des mensonges utiles, des mensonges secourables ?* Ces armes seront ses meilleurs moyens de défense contre ses ennemis. C'est d'elles que se sont toujours servis et que se servent encore les religieux tombés et autres apostats, car « parmi les armes de prédilection du démon se trouve le mensonge, qu'il couvre des noms sacrés de Dieu, du Christ et de l'Eglise, avec lequel il veut anéantir la vérité, et la faire prendre pour le mensonge. » Ce sont les paroles mêmes de Luther[1].

Personne ne s'étonnera donc qu'à propos de l'affaire Pack, le duc Georges de Saxe ait appelé Luther « le plus froid *menteur* qu'il ait jamais connu » (19 déc. 1528)[2]. « Nous sommes obligé de dire et d'écrire de lui que ce moine apostat *nous ment en face comme un damné scélérat, déshonnête et parjure.* » « Jusqu'à présent, nous n'avons pas vu dans l'Ecriture que le Christ ait donné une mission d'apôtre à *un homme qui ment avec tant d'audace et de préméditation,* et qu'il se soit servi

1539). Pour Luther donc, c'était tout un de dire : « Contre la papauté », ou : « Contre l'infamie de la papauté, tout est permis. »

1. Erl., 50, 18 (1538).

2. En 1528, Otto Pack, chancelier du duc Georges de Saxe, avait communiqué à Philippe de Hesse la copie d'un traité que Georges et d'autres princes catholiques, disait-il, avaient conclu pour anéantir les protestants. Mais Pack ne put jamais fournir ni l'original du traité, ni la moindre preuve qu'il eût existé. (N. d. T.)

d'un tel homme pour répandre son Evangile[1]. D'autres, qui connaissaient Luther, s'expriment de la même manière à son endroit[2]. Et c'est ce que moi aussi j'ose affirmer sans crainte : les études consciencieuses et absolument impartiales que j'ai faites sur lui m'autorisent et m'obligent à porter ce jugement.

§ 9. — *Bouffonneries de Luther.*

Quand on lit les écrits de Luther, il est impossible de n'être pas stupéfait de la légèreté cynique et sans exemple, avec laquelle il a traité les questions qui, pour lui et pour ses adeptes sortis de l'état ecclésiastique, étaient capitales pour leur éternité. Mais quand on connaît sa tendance à la bouffonnerie, on éprouve moins d'étonnement. A la vérité il est des protestants, comme EUCKEN, qui trouvent à admirer

1. Lettre du duc Georges, dans HORTLEDER, *Von den Ursachen des deutschen Krieges Kaiser Karls des fünften* (Frankfurt a. M. 1617), p. 604, 606.

2. En 1524 MÜNZER disait de Luther « qu'il mentait par la gorge » ; il l'appelait ce « menteur de Luther » (Enders, IV, 374, n. 6 ; 373, n. 1) ; il lui reprochait son astuce et sa ruse (p. 374, n. 7). S. LEMNIUS écrivait de lui :

Fraus soror est illi rapiturque per omnia secum.

(*Querela ad Rev·mum principem D. Albertum Eccl. Rom. card.* ; dans M. Simonis Lemnii *Epigrammaton libri III*, an. 1538, f. I, 5). Le jugement de ces deux hommes est plus que suffisamment confirmé par la conduite de Luther en 1540, et pendant toute sa lutte contre l'Eglise.

Les adversaires catholiques de Luther avaient encore plus le droit de lui faire des reproches de ce genre ; et de fait, depuis l'origine de la Réforme, ils ne se sont pas lassés d'attirer l'attention sur ses ruses et ses mensonges. [Voir *Additions*].

« la profondeur et le sérieux du sentiment » chez Luther[1]. BAUER prétend qu'il était trop réfléchi pour se perdre en des badinages, « qui à son âme sérieuse devaient sembler une profanation de ce qu'il y a de plus sacré[2]. » Assurément, il aurait *dû* en être ainsi ! Mais il n'en fut pas ainsi. Après le mariage de Luther (1525), Mélanchthon lui-même écrivait de lui qu'il était extrêmement léger, que lui Mélanchthon, et l'entourage de Luther avaient souvent désapprouvé ses *bouffonneries*[3].

Avant sa lutte contre Rome, Luther se contenait toutefois sur ce point. Il en donna une preuve en 1516. Cette année-là son trop célèbre confrère Jean LANG, d'Erfurt, lui envoya un billet avec une supplique feinte, pour le pape ; on y déblatérait contre la formation et l'attitude des « sophistes », c'est-à-dire des théologiens « qui égaraient le peuple » ; on priait le pape d'agir contre eux, et entre autres mesures à prendre, on lui demandait de leur retirer saint Thomas et Duns Scot. A cette supplique burlesque était joint en forme de réponse un décret pontifical du même genre[4]. Luther ne fut pas du goût de Lang ; il trouva

1. *Kantstudien, philosophische Zeitschrift, herausgegeben von* H. VAICHINGER (1901), VI, 4.

2. *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* XXI, 265.

3. *Melanchthon's Brief an Camerarius über Luthers Heirat, herausgegeben von* Dr P. A. Kirsch, 1900, p. 11. Ci-après, t. II, p. 120.

4. Imprimé dans *Pasquillorum tomi duo,* Eleutheropoli, 1544, p. 196-201 (c'est-à-dire dans la *première* série, car ces deux nombres reviennent une seconde fois, parce que, par erreur, après la p. 220, la nouvelle feuille O^2 est paginée 111, etc.); réimprimé par BÖCKING, *U. Hutteni operum supplem.,* I, 505-507. O. CLEMEN

que ces « inepties » venaient d'un impertinent, de « l'histrion qui avait écrit les *Lettres des hommes obscurs* », ou de quelqu'un de ses pareils [1]

Et en 1520? Au mois de septembre de cette année là, sous le titre : « *Pasquin le Marrane en exil* », cette même supplique, avec le décret du pape à la fin, *fut imprimée à Wittenberg*, chez Jean Grünenberg ; on y avait joint une introduction triviale contre les théologiens, et notamment contre le franciscain Augustin d'Alfeld, de Leipzig ; il avait osé écrire contre Luther et il en fut payé en recevant de lui le titre d' « *âne* de Leipzig ». Une lettre satirique au même Alfeld faisait suite à l'écrit [2]. A peine l'impression terminée, Luther envoya ces « inepties » à Günther de Bünau, chanoine de Mersebourg (28 septembre) [3]. Pour donner au lecteur une idée de ces nouvelles gamineries, je me borne à noter que, dans l'introduction, Marforio termine ainsi sa lettre à Pasquin ; « Adieu, Pasquin, et donne pour

en donne un court résumé dans *Beiträge zur Reformationsgeschichte*, I (1900), p. 12-13.

1. Enders, I, 60 (à Lang, 5 oct. 1516) : « Ineptias illas, quas ad me misisti, de supplicationibus ad S. Pontificem contra theologastros, nimis apparet a non modesto ingenio effictas esse, prorsusque eandem olentes testam, quam Epistolæ obscurorum virorum ». P. 62 (à Spalatin) : « Supplicationem contra theologastros... eundem vel similem *histrionem* sui testantur autorem, quem et Epistolæ obscurorum virorum. Votum ejus probo, sed opus non probo, *quod nec a conviciis et contumeliis sibi temperat* ».

2. *Pasquillus Marranus exul.* Dans *Pasquillorum tomi duo*, p. 191-196, il n'y a que l'introduction, que suit la supplique, puis le décret ; le tout dans Böcking, *loc. cit.*, p. 503 à 510. Cf. Clemen, *loc. cit.*, p. 14 et suiv.

3. Enders, II, 482.

moi à l'homme simiesque[1] un salut dans le derrière. Rome, de l'Aventin ». C'est le style des *Lettres des hommes obscurs*. Quatre ans auparavant, comme nous venons de le voir, Luther n'avait aucun goût pour ces pantalonnades ; maintenant, il trouvait plaisir à s'en servir dans sa lutte contre l'Eglise : pour mieux couvrir d'opprobres le pape, les évêques, les prêtres, les moines, et tout ce qui était catholique, il eut recours aux bouffonneries.

A la fin de mars de la même année, il approuve déjà pleinement ceux qui raillent le fameux canon *Tous ceux de l'un et de l'autre sexe*[2] en l'interprétant ainsi : « Ceux-là seuls qui ont l'un et l'autre sexe, c'est-à-dire les hermaphrodites, doivent confesser tous leurs péchés[3]. » L'année suivante, alors qu'il avait juré aux vœux une guerre à mort, il fait une plaisanterie du même genre : « Le pape commande à tous les chrétiens, hommes et femmes — *peut-être craignait-il qu'il n'y eût des chrétiens ni homme ni femme*, — de se confesser, une fois parvenus à l'âge de raison » etc. « En vertu de ce noble commandement, les enfants et les innocents eux aussi doivent se confesser, *s'ils veulent rester hommes ou femmes* ; autrement, le pape serait bien capable de tout leur couper[4]. » En 1537[5], et

1. L'allemand porte : Salue pour moi *Affenfeld*. Par un jeu de mots qui est bien dans le goût de l'Allemagne du temps et dont nous allons trouver de semblables dans la suite, l'on a changé *Alfeld* en *Affenfeld* : Champ de singes. (N. d. T.).

2. *Omnis utriusque sexus*. — Canon du Concile de Latran (1215).

3. Weim., VI, 193, 34.

4. Weim., VIII, 168-169.

5. Dans ses notes marginales sur la bulle de Paul III, de 1537 (édit. originale dans la biblioth. Vat. *Pal.* IV, 82) : « Ergo qui

même après, il revient encore sur les hermaphrodites. De là, cette expression qu'il affectionnait : « Eglise d'hermaphrodites ». « Hommes par devant, femmes par derrière » : voilà les hermaphrodites du pape[1]. Il est inutile de se demander si Luther s'est vraiment figuré qu'il fallait donner ce sens à l'expression : « De l'un et de l'autre sexe » : lui-même, et à plusieurs reprises, il lui a donné son sens véritable[2].

Il manifeste la même tendance quand dans ses gloses sur la bulle de Paul III, de 1537, à côté des mots : « Dans les cas réservés », il met : « Dans le fromage et le beurre[3]. » Toutefois c'est d'ailleurs qu'il tire les expressions de « Lettres de beurre[4] », « Lettres de beurre et de fromage[5] », dont il se sert aussi pour désigner une catégorie de bulles.

Mais « la profondeur et le sérieux du sentiment » chez Luther, son « âme sérieuse », « trop réfléchie pour se livrer à des badinages », se dévoile peut-être en ce que, dès le début de la lutte contre l'Eglise et les théologiens il s'efforça de ridiculiser ses adversaires et d'attirer sur eux les moqueries du public ?

non sunt hermaphroditæ, ad hos non pertinent ista verba papæ » *c'est-à-dire* « singulos utriusque sexus christifideles ».

1. Erl., 26, 143, 129, 118 (1545).

2. Par ex. *Gal.*, III, 11 : « Conjuges utriusque sexus » (1535).

3. Jeu de mots, peut-être très spirituel, sur les mots latins *Casus*, cas, et *Caseus*, fromage : « In *casibus* reservatis » (Bulle) ; « In *caseis* et butyro » (Luther). (N. d. T.).

4. Erl., 31, 143 (1530).

5. Erl., 26, 208 (1545). — Par là, Luther fait allusion aux permissions que les papes accordaient de manger du beurre et du fromage les jours d'abstinence où, de droit commun, il était défendu d'en user (N. d. T.).

Son ancien et respectable maître, Usingen, pour lequel il eut d'abord tant de vénération, devint Unsingen, « l'insensé » ; son adversaire Cochläus, Rotzlöffel, « un petit morveux », le franciscain Schatzgeyer, Schatzfresser, « avale-trésors » ; Crotus, qui pour un temps fut si enthousiaste de lui, devint le « docteur Kröte, ou docteur Crapaud, lèche-assiettes du cardinal de Mayence. » On serait infini, si l'on voulait énumérer toutes les bouffonneries de ce genre, que Luther trouvait précisément à l'époque où il attaquait les vœux. En 1521, il répond à un écrit polémique d'Emser, « pour que le ventre de ce porc ne lui enfle pas trop [1]. » « La Bulle de la Cène du Seigneur », c'est-à-dire la bulle qui devait être lue publiquement le jour de la Cène du Seigneur, autrement dit le Jeudi saint, devient pour lui « la bulle *sur la mangeaille*, de notre très saint Seigneur le pape [2] » ; les chanoines sont des êtres « archi-stupides [3] » ; plus loin, il parle de faire porter les bulles du pape par les « oies » et par les « coucous », etc. [4]. Celui qui veut se convaincre que, dans cet homme, il n'y avait pas même une lueur de sérieux doit lire cet écrit sur « la Bulle de la Cène du Seigneur [5] » : c'est l'œuvre d'un pitre. C'est la

1. Weim., VII, 271, 10.

2. Peut-être plus exactement encore : « La bulle de la *goinfrerie du soir.* » (N. d. T.).

3. Jeu de mots intraduisible en français : *Domherren* ou *Thumherren*, sieurs du dôme, chanoines, devient pour Luther : *Vorthumpte Herren :* Sieurs archi-stupides (N. d. T.).

4. Weim., VIII, 691, 24. — « Coucou » est un euphémisme pour diable : ce qui vient de Rome est stupide (les oies), ou satanique. (N. d. T.).

5. Weim., VIII, 688-720.

même profondeur de sentiment que l'on trouve en lui quelques années plus tard lorsqu'au lieu des décrets et des décrétales du pape, il parle des « déjections » du pape [1]. Il prit goût à ces déformations de mots et à ces niaiseries, et l'on en trouve de nombreux exemples dans ses œuvres [2].

C'est à un procédé tout aussi vulgaire qu'il a recours pour ridiculiser le rite de la consécration épiscopale : lui aussi, écrit-il, il a consacré un évêque, l'évêque de Naumbourg, « mais sans chrême, ni beurre, ni saindoux, ni lard, ni goudron, ni graisse, ni encens, ni charbon, ni tout ce qui appartient à cette grande sainteté [3] ». Quelle légèreté dénotent aussi les paroles où il déclare qu'il a supprimé l'élévation de l'hostie pour narguer le pape, mais que s'il l'a conservée si longtemps, c'était pour faire enrager Carlstadt [4]. Ailleurs encore il tient des propos du même genre sur lesquels nous reviendrons. Et peut-on dire qu'il est d'un homme sérieux, d'*écrire* que « chez les papistes, personne ne pèche excepté le Fils de Dieu ; personne n'est juste excepté le diable [5] » ?

1. Jeux de mots : Dekrete, Dekretalen (Décrets, Décrétales) ; Drecketen, Drecketale (ordures, déjections). Pour ces mots et autres semblables, voir Erl., 41, 295-296, 299, 308 ; 63, 403 ; 26, 77 et suiv., 128, 211 ; de Wette, VI, 284 ; *Tischreden, herausgegeben von* Förstemann, II, 258, 430, III, 178.

2. Exemples : Jurisperditi pour Jurisperiti (Erl., 65, 79) ; un grand *l*imen *c*resæ majestatis contre le Saint-Siège, pour *c*rimen *l*esæ majestatis (Erl., 26, 127) ; contre le Concilium *Obstantiense* voulait dire contre le Concilium *Constantiense* (Erl., 31, 392).

3. *Ibid.*, 26, 77 (1542).

4. *Ibid.*, 32, 420, 422 (1545).

5. *Opp. exeget. lat.*, V, 612 : « Nemo apud eos peccat, nisi Filius Dei, nemo justus est, nisi diabolus » (1538-1539).

Sa frivolité se donne plus libre carrière encore dans les notes de son édition d'un sermon prêché dans un monastère de femmes à l'occasion d'une profession, et qu'il attribue au provincial des dominicains Herrmann Rab[1]. A ces mots du sermon : « Dans ce monde et dans l'autre, Dieu se garde les vierges avec un soin jaloux », Luther fait cette glose : « Comme on le voit au livre X de la Physique et au livre V d'Esope[2]. » Or, on sait que la physique d'Aristote n'a que *huit* livres, et les fables d'Esope *qu'un seul*. C'est ce goût de la bouffonnerie qui précédemment, pour décrier les scolastiques, s'était fait jour dans les *Lettres des hommes obscurs*, dont aux yeux de Luther, comme on l'a vu, l'auteur n'était qu'un *histrion ;* c'était le genre que Hutten et autres avaient mis à la mode[3].

On lit dans le sermon : « La jeune fille qui fait en ce moment profession suit l'exemple de la bienheureuse Vierge, qui la première a fait le vœu de virginité. » Sur quoi Luther écrit : « Parce que la bienheureuse Vierge était une *religieuse* et que *Joseph était*

1. Edition princeps dans la Biblioth. Vatic. Pal. IV, 121 ; *Opp. lat. var. arg.*, VII, 21, sous le titre : *Exemplum theologiæ et doctrinæ papisticæ*. Sur ce point voir aussi plus loin, ch. XI.

2. « Ut patet 10 libro Physicorum et Esopi lib. 5. » *Opera latina varii argumenti*, t. 7, p. 26.

3. Ainsi dans la seconde partie des *Lettres des hommes obscurs*, Hutten fait citer par un protonotaire apostolique le CXXXVIII^e livre des *Rois*, au lieu du *Psaume* CXXXVIII (Böcking, *U. Hutteni operum supplem.*, I, 186). Plus loin, l'auteur d'une lettre tire une citation de « *primo Proverbiorum*, XII » (*ibid.*, p. 295). Naturellement les *Proverbes* n'ont pas de premier livre. Un autre écrit (p. 385, n° 29) : « XII *physicorum Aristotelis* », « VI de anima ». C'est le procédé que nous venons de trouver chez Luther.

son abbesse... l'âne son *confesseur et prédicateur...* », etc[1]. C'est à la même tendance qu'il obéit, quand, à l'objection que les apôtres, eux non plus, ne possédaient rien en propre, il répond : « Je conseille donc aussi de changer les *apôtres* en moines. Et pourquoi pas ? On dit bien même que par amour de la chasteté ils ont laissé là leurs femmes et qu'ils ont partagé leur parfaite pauvreté, chasteté et obéissance avec ceux qui leur donnaient quelque chose. Et là-dessus, séance tenante, ils te leur râclaient une tonsure, leur endossaient le froc, leur sanglaient une corde autour du ventre, et tous de dire : *Bonjour, cher saint Pierre, saint gardien du couvent*[2]. »

Revenons à 1521. Cette année-là, dans un sermon sur la confession, dédié à son ami Sickingen, Luther écrit : « Si pour faire un concile, il ne faut qu'une collection de chapeaux de cardinaux, de mitres et de barrettes d'évêques, alors il n'y a qu'à prendre les *saints de bois* qui sont dans les églises, leur mettre des chapeaux de cardinaux, des mitres et des barrettes d'évêques et dire : « Voilà un concile. » Dès lors, pour un concile, il n'y aurait besoin ni d'Esprit-Saint ni d'Evangile : *n'importe quel faiseur d'images ou de statues pourrait en faire un.* Et que sont-ils de plus que des troncs et des blocs tous ces cardinaux, évêques et docteurs sans science ni piété, et qui, avec leurs chapeaux, leurs tonsures et leurs barrettes nous jouent une farce de carnaval[3] ? »

1. *Opera latina var. arg.*, 7, 25.
2. Erl., 31, 298 (1533).
3. Weim., VIII, 151.

Je me borne à ces exemples parmi tant d'autres qui nous montrent la tendance de Luther à la bouffonnerie. Parlant de Bucer et de son clan, il disait : « Ils chantent toujours autre chose que ce que nous demandons. Quand nous leur objectons : « Quelles sont au juste vos raisons » ? ils répondent : « Ble [1] ! » Bucer proteste que c'est là de la fantaisie, et que le reproche de Luther *va contre toutes les convenances* : ce n'était pas ainsi

1. Enders, V, 387 : « Quærimus *quæ* ? Ipsi reddunt *Ble* » (1526). Luther fait ici allusion à un passage d'une comédie de Jean Reuchlin, *Sergius* ou *Capitis caput*, œuvre du reste de fort peu de valeur. Dans cette comédie, Buttubatta porte sous ses vêtements le crâne d'un Sergius, précepteur de Mahomet. Ses camarades veulent voir ce qu'il tient ainsi caché. Pour le forcer à le montrer, l'un d'eux parle de lui lier les pieds ou les mains ; Buttubatta se lamente :

LIXA
O singuli vos flocciores vellere
Deinde leviores pumice, ut non compedes
Sive manicas huic adhibeatis ferreas.
BUTTUBATTA
Blæ
SALAX
Mussitas ?
BUTTUBATTA
Blæ.
ARISTOPHORUS
Blateras ?
BUTTUBATTA
Blæ
LIXA
Balitas ?
BUTTUBATTA
Quid ni ? cum *ovis* sim, lanam ita decerpitis
Mihi, et caput pilatis ; hinc cohibete vos.

L'on voit que dans la comédie de Reuchlin, il n'y a pas l'assonance que Luther a mise dans sa phrase : *Quæ*, *Ble*.

(Johannis Reuchlin Phorcensis LL. doctoris celebratissimi *Sergius vel Capitis caput*, cum commentario Georgii Simler Wimpinensis (qui Phil. Melanchtonis præceptor fuit). Tubingæ, in ædibus Thomæ Anshelmi Badensis, Anno MDXIII, mense aprili (une autre édition avait paru en 1508), p. XXX, XXXII (Bibl. nat. de Paris, p. Yc 1392, Réserve). (N. d. T.).

que Paul avait coutume d'écrire[1]. C'était fort bien dit ; mais l'esprit et le sérieux de saint Paul manquaient totalement à Luther ; dès 1520, nous le voyons traiter avec une incroyable légèreté et bouffonnerie les intérêts les plus graves de l'âme, ceux qui sont d'une importance décisive pour le temps et pour l'éternité. Comment justifiait-il le mariage des prêtres et plus tard le sien en particulier ? « Par ce mariage je me suis rendu si vil et si méprisable, que j'espère que les anges en riront et que tous les démons en pleureront[2]. » Tout son ouvrage sur les vœux monastiques respire le même esprit.

Revenons à cet écrit, et spécialement à l'objet traité au début de ce chapitre, la polémique de Luther contre les conseils évangéliques, à l'accomplissement desquels les religieux s'obligent par vœu. Etudions ce qu'il faut en penser d'après la doctrine catholique, en quel rapport ils sont avec les préceptes, et en quel rapport conseils et préceptes sont aussi avec l'idéal catholique de la vie et la perfection chrétienne. La réponse à ces questions se trouvera dans les deux chapitres suivants : cette réponse est fondée sur la doctrine qui jusqu'à Luther a régné dans l'Eglise ; ce sera une base ferme pour juger avec les règles de la critique les assertions erronées de Luther et de ses partisans anciens et modernes.

1. *Ibid.*, p. 391, n. 9 : « Rogantibus *quæ* nequaquam respondemus *Ble*, ut nobis Lutherus profecto citra decorum objicit. Paulus sane aliter scribere solitus fuit ».

2. *Ibid.*, p. 197 (16 juin 1525).

CHAPITRE VII

PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR LA PERFECTION CHRÉTIENNE ET L'IDÉAL DE LA VIE

Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut[1], le but suprême de la vie religieuse est l'accomplissement du précepte de l'amour de Dieu et du prochain. Mais tout chrétien doit poursuivre ce but : le commandement d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et son prochain comme soi-même oblige le chrétien dans le monde aussi bien que le religieux dans le cloître. Les uns et les autres doivent monter sur la montagne du Seigneur; ils doivent avoir *le même* objectif et tendre *à la même fin*. Toute la différence consiste en ce que les uns prennent une voie plus large, ou qu'ils marchent avec plus de lenteur, tandis que les autres recherchent un chemin plus court ou qu'ils marchent plus rapidement, au point même parfois d'y courir. Les uns cherchent des sentiers plus commodes, les autres des sentiers plus âpres.

Avant d'apostasier et d'entreprendre sa lutte contre l'Eglise, c'était là aussi la doctrine que Luther profes-

1. Voir ci-dessus, p. 123. [Voir *Additions*].

sait ; mais, naturellement, lorsqu'il eut juré d'exterminer les ordres et les vœux, il lui fallut user d'une tactique nouvelle : tout ce que désormais il dira à ce sujet sera inspiré par sa haine contre l'Eglise.

C'est donc à dessein que, dès lors, il omet d'expliquer ce qu'est la perfection selon la doctrine catholique, en quoi cette doctrine fait consister l'idéal de vie commun à tous, ou encore que, d'après elle, tous doivent tendre à la perfection, alors même que tous ne sont pas dans l'*état de perfection*. Entre ces deux choses il ne fait jamais de distinction, voulant insinuer par là que pour l'Eglise, vivre dans l'état de perfection signifie être parfait ; c'est pourquoi il écrit : « Les moines divisent la vie chrétienne en deux états, celui de perfection et celui d'imperfection ; à la masse du vulgaire ils donnent l'état d'imperfection, et ils se réservent l'autre [1]. » Comme on le verra plus loin, cette division est une pure fantaisie de Luther. Remarquons simplement ici qu'il veut inculquer cette idée : les religieux s'accordent la perfection ; à la multitude, au peuple, ils laissent l'imperfection. Ou, comme il écrit à la même époque : « D'après eux, *l'Évangile n'est pas commun à tous*, mais il est *divisé* en conseils et en préceptes. Le *religieux* suit non seulement [2] les préceptes mais encore les conseils ; à *la multitude*, on ne propose que les préceptes [3]. »

1. Weim., VIII. 584, 23. Voir ci-après, ch. IX, § 2.

2. « Non tantum », c'est-à-dire au sens de Luther : *au lieu* des préceptes, le religieux suit quelque chose de supérieur, à savoir les conseils. [Ci-après, ch. IX, § 2 : p. 321 et suiv., 351, etc.].

3. Weim., VIII, p. 580, 22.

Tout cela, nous le lui avons déjà entendu dire. Mais il va plus loin encore. Selon lui : en abandonnant les travaux et les fatigues des vocations séculières, les moines et les religieuses avaient abandonné la voie du salut que Dieu leur avait tracée dans ces vocations ; ils tenaient ces travaux pour des œuvres méprisables, et ils en recherchaient de plus difficiles en apparence. « Mais par là, dit Luther, ils ont renié leur foi et ils ont désobéi à Dieu. » De même, « le pape a abandonné la voie du salut, la foi au Christ, pour prendre d'autres voies : le sacrifice de la messe, *les vœux* », etc [1]. Les religieux avaient cru trouver une voie supérieure à celle du Christ : *par leurs œuvres*, ils pensaient apaiser Dieu. Mais alors quel besoin y aurait-il encore du sang du Christ [2] ? De plus, les moines avaient mis les conseils au-dessus des préceptes [3].

Nous allons donner d'abord un coup d'œil rapide à la période antérieure à saint Thomas et à celle qui précède immédiatement Luther, afin de voir en quoi, jusqu'à lui, les docteurs avaient fait consister la

1. *Op. ex.*, IV, 109 (1538 ?) : « Papa cum suis huic tentationi (de ne pas se contenter de vivre selon sa vocation et de s'occuper indiscrètement de celle des autres) succubuit. Habuit propositam salutis viam, fidem in Christum ; eam deseruit et delegit sibi alias vias, sacrificium missæ, vota et similia... Hanc certam pietatis viam deseruerunt monachi et nonnæ seu monachæ ; judicabant enim nimis exilia esse opera, et quærebant alia in specie graviora ; ita simul et a fide discesserunt et Deo sunt facti inobedientes ».

2. Enders, IV, 224 (1523). Cf. *In Galatas*, I, 257 et, ci-dessus, p. 119.

3. Weim., VIII, 585, 3 : « Error et insignis ignorantia est, statum perfectionis metiri consiliis, et non præceptis. Non enim, ut ipsi fingunt, consilia sunt supra præcepta ».

perfection, et si Luther trouve en eux un point d'appui.

C'est un principe catholique bien connu de tout temps que la perfection est accessible non seulement aux moines, mais à tous les hommes, et que *tous les hommes* sont obligés d'y tendre. Saint Jean Chrysostome expose longuement que le moine et le laïque doivent atteindre le même sommet ; il n'y a qu'une différence, dit-il : c'est que pour le laïque qui est plus chargé que le religieux, l'ascension est plus difficile [1]. Le synode d'Aix-la-Chapelle (816) dit expressément que sans doute les laïques n'ont point à quitter le monde et à suivre le Christ dans la pauvreté, mais qu'ils doivent le faire en esprit : moines et laïques doivent marcher par la voie étroite, et par la porte étroite entrer dans la Vie, car c'est à tous les chrétiens que le Sauveur l'a dit. Tous doivent avoir constamment devant les yeux l'alliance que nous avons conclue avec Dieu par le baptême, alliance par laquelle nous renonçons à Satan, à ses pompes et à ses œuvres. Bien que par des voies diverses, tous nous avons le même but à atteindre [2]. Beaucoup, dit Rupert de Deutz, (1135), possèdent la perfection évangélique, qui ne sont pas moines ; ceux-ci n'ont donc point à s'enorgueillir [3].

Cette doctrine est fondée sur les paroles du Christ

1. *Adv. oppugnatores vitæ mon.* l. 3, n. 14, 15. Migne, *Patr. gr.*, t. 47, col. 373 et suiv.

2. *Concil. general.* ed. Mansi, t. XIV, p. 227, cor. 114, avec de très beaux passages de l'Evangile et des épîtres des apôtres.

3. *De vita vera apost.*, l. 2, c. I, Migne, *Patr. l.*, t. 170, col. 621.

lui-même : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait[1]. » Grands et petits, riches et pauvres, savants et ignorants, jeunes et vieux, hommes et femmes, *tous* ont le devoir de considérer cette parole comme s'adressant à eux-mêmes[2]. On pourrait parcourir presque tous les ouvrages de cette époque, et l'on arriverait toujours à la même conclusion. Il est juste d'ajouter que dans certains écrits composés pour des religieux, par exemple dans saint Pierre Damien, on rencontre *par exception* des expressions que l'on pourrait interpréter en un sens abusif ; mais en règle générale, ce que l'on y trouve c'est la doctrine chrétienne universelle.

Selon cette doctrine, et généralement selon la pensée des anciens, en quoi consiste donc la perfection ? Ici, la définition de Cassien (435 environ) est devenue classique : « Ce n'est pas seulement à la privation des biens de la terre, au renoncement à ces biens ou à l'abandon de toute dignité qu'est attachée la perfection ; il faut qu'en même temps l'on possède la *charité* décrite par l'Apôtre[3], et qui consiste dans la pureté du cœur. » Toutes les qualités énumérées par saint Paul n'ont d'autre but que « d'offrir constamment à Dieu un cœur parfait et très pur, et de le tenir à l'abri de toutes les perturbations[4]. » Ainsi donc, continue Cassien, tous les exercices monastiques ne sont que des instru-

1. Matth., V, 48.
2. Jacobi Alvarez de Paz, *De perfectione vitæ spiritualis*, l. 3, p. 1, c. 3.
3. I Cor., 13, 4 et suiv.
4. *Conlationes Patr.*, I, c. 6 (*Corpus script. eccles. lat.*, t. XIII, (Vindobonæ, 1886), p. 12-13.

ments pour atteindre la perfection, qui, elle, réside dans la *charité*. On se fatigue inutilement, si l'on met le but final dans ces exercices, c'est-à-dire dans les moyens et dans les instruments, et non dans la pureté du cœur, c'est-à-dire dans l'amour [1].

A cet égard il n'y a *qu'une* voix dans l'Eglise. *Dans la règle de saint Augustin,* comme on l'a déjà vu [2], le résumé de l'idéal de la vie, le précepte de l'amour de Dieu et du prochain, est placé en tête, pour que, dans leurs exercices, les frères ne perdent jamais ce précepte de vue. Dans le prologue de sa règle, saint Benoit (543), le père des moines d'Occident, appelle la vie monastique une « *Ecole* du service de Dieu [3]. » Le quatrième chapitre : « Quels sont les instruments des bonnes œuvres [4] », commence par cet avertissement : « Avant tout aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces. et le prochain comme soi-même. » De là vient cet autre avertissement ; « Ne rien faire passer avant *l'amour de J.-C.* ; tous les jours mettre en pra-

1. *Ibid.*, c. 7, p. 13 : « Jejunia, vigiliæ, anachoresis, meditatio scripturarum, *propter principalem scopon*, i. e. puritalem cordis, *quod est caritas*, nos convenit exercere et non propter illa principalem hanc perturbare virtutem... Igitur jejunia, vigiliæ, meditatio scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum *non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt*, quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem. Incassum igitur hæc exercitia molietur, quisquis his velut summo bono contentus intentionem sui cordis hucusque defixerit et non ad capiendum finem, propter quem hæc adpetenda sunt, omne studium virtutis extenderit, habens quidem disciplinæ illius instrumenta, finem vero, in quo omnis fructus consistit, ignorans. »

2. Voir ci-dessus, ch. V, p. 123.

3. « Dominici scola servitii. » Migne, *Pat. lat.*, t. 66, col. 218.

4. « Quæ sunt instrumenta bonorum operum. »

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

tique les *commandements de Dieu*[1]. » Et dans l'avant-dernier chapitre, saint Benoît crie de nouveau à ses moines qu'ils ne doivent « absolument rien préférer au Christ[2]. » Tout le reste : commandements, actes de vertu, la pauvreté même, la chasteté et l'obéissance, il le subordonne au précepte de la charité envers Dieu et le prochain ; car, non seulement chez le religieux, mais chez tous les hommes, tout doit être au service de la charité. Il ne reste donc qu'à choisir les moyens les plus propres à correspondre le mieux possible à ces exhortations ; c'est pourquoi saint Benoît appelle les différentes règles « des instruments pour arriver à la vertu[3]. »

A la fin de son sermon sur les paroles du psalmiste[4] : « Qui montera sur la montagne du Seigneur », montagne que tous doivent gravir, saint Bernard parle dans le même sens ; il s'adresse à ses frères et leur dit : « Venez, frères ; montons la montagne ; si la voie nous paraît escarpée, déchargeons-nous de nos fardeaux ; si elle nous paraît étroite, dépouillons-nous de tout ; si elle nous paraît longue, faisons d'autant plus diligence ; si elle nous paraît fatigante, crions à Dieu[5] : « Entraînez-nous après vous ; nous courrons à l'odeur de vos parfums[6]. » Se décharger, s'alléger, se dépouiller, voilà les *moyens* les plus propres à nous faire atteindre

1. *Reg.* (Migne, *Patr. l.*, t. 66, col. 295, n. 1, 21, 62).
2. Cap. 72 : « Christo omnino nihil præponant », *ibid.*, col. 928).
3. C. 73 (*ibid.*, col. 930).
4. Ps., 23, 3.
5. *Cant.*, 1, 3.
6. *Sermo de diversis*, 33, n. 9.

le but qui n'est autre que d' « aimer Dieu sans mesure [1]. »

L'on peut consulter de cette époque n'importe quel auteur qui a traité cette matière ; il nous dira que la perfection consiste dans l'amour de Dieu et du prochain [2], et que par cet amour on arrive à ressembler à Dieu. C'est cet amour qui est le signe de la perfection, et le plus grand des biens que l'on puisse posséder. La sainteté est très *variée*, mais *jamais* on n'y parvient sans le sang du Christ [3].

C'est cette diversité qui poussait saint Augustin a aller voir le serviteur de Dieu, Simplicien, pour lui demander comment il devait marcher dans la voie de Dieu, puisqu'il remarquait que l'un y allait d'une façon et l'autre, d'une autre [4].

La variété dans l'effort vers un but *unique*, vers la perfection et la sainteté, se révèle très distinctement en deux saintes veuves qui vécurent à la fin de la période dont nous nous occupons en ce moment. Sainte Elisabeth de Thuringe voulait entrer dans un monastère et

1. *De diligendo Deo*, c. 6 (Migne, *Patr. l.*, t. 182, col. 983).

2. Par ex. Bruno d'Asti, abbé du Mont Cassin (1123) (Migne, *Patr. l.*, t. 164, col. 515); Richard de S. Victor (1173) (Migne, *Patr. l.*, t. 196, col. 171).

3. Cfr. Rupert de Deutz, dans Migne, *Patr. l.*, t. 170, c. 313 ; t. 169, c. 867 ; t. 168, c. 1366.

4. *Confess.* l. 8, n. 1, 2. Après avoir exposé ses troubles intérieurs d'alors et rappelé qu'il voulait se rendre près du serviteur de Dieu Simplicien, Augustin en donne la raison : « Unde mihi ut proferret volebam conferenti secum æstus meos, quis esset aptus modus sic affecto, ut ego eram, ad ambulandum in via tua (i. e. Dei). Videbam enim plenam ecclesiam, et alius sic ibat. alius autem sic ».

suivre le Christ dans la pauvreté, en renonçant même à ses richesses ; elle en fut empêchée par son directeur spirituel, Conrad de Marbourg. Sainte Hedwige, au contraire, qui cependant portait l'habit gris des religieuses, ne voulut jamais consentir, malgré les exhortations de sa fille, l'abbesse Gertrude, à entrer comme religieuse dans la communauté. « Ne sais-tu pas, mon enfant, lui disait-elle, combien il est méritoire de faire l'aumône [1] ? » L'une comme l'autre, Elisabeth et Hedwige, visaient à la perfection de l'amour de Dieu ; cet amour était l'idéal de leur vie ; mais pour l'atteindre, elles ne voulaient pas suivre la même voie. Et pourtant, sur le point essentiel, le don complet et intime d'elles-mêmes à Dieu, elles s'accordaient parfaitement.

Les affirmations et les reproches de Luther, que j'ai rapportés plus haut ne trouvent donc à cette époque aucun point d'appui ; lui-même, du reste, a plutôt en vue la période suivante. Passons-y donc, pour nous en occuper plus longuement.

1. MICHAEL, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters*, II (1899), p. 219, 231-234.

CHAPITRE VIII

DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN ET DES AUTRES DOCTEURS, JUSQU'A LUTHER, SUR L'IDÉAL DE LA VIE ET SUR LES CONSEILS ÉVANGÉLIQUES

§ 1. — *De saint Thomas d'Aquin aux mystiques allemands.*

Tournons-nous d'abord vers le grand docteur du moyen âge, saint THOMAS D'AQUIN. Au XIVe siècle encore, dans l'ordre de Luther, on l'appelait « le docteur universel[1] »; et, de l'aveu même des protestants, il résume la pensée de l'Eglise, toujours prêt qu'il est à accepter ce qui est traditionnel, et à le donner comme tel[2]. Dans l'ordre franciscain, plus d'un demi-siècle avant l'apparition de Luther, on s'en rapportait à beaucoup d'égards à saint Thomas sur les questions de la grâce, et l'on aimait aussi à suivre sa doctrine sur les vœux monastiques ; cette doctrine y apparaît à

1. « Doctor communis ». Cf. THOMAS DE STRASBOURG, dans 2 *Sent., dist. 9, a. 3; dist. 12, a. 4; dist. 14, a. 2; dist. 18, a. 4; dist. 25, a. 1; 3 Sent., dist. 14, a. 4, etc.*

2. R. SEEBERG, *Die Theologie des Duns Scotus, p. 642.*

côté de celle de S. Bonaventure ; c'est à ces deux docteurs que l'on se réfère de préférence [1].

Qu'enseigne donc saint Thomas ? Donne-t-il de la perfection un concept différent de celui de ses prédécesseurs ? Pour lui, l'observance des vœux représente-t-elle une forme supérieure du christianisme ; les trois conseils évangéliques à l'accomplissement desquels on se lie par les vœux sont-ils purement et simplement *au-dessus* des préceptes ?

D'après l'enseignement de saint Thomas, comme du reste celui de l'Eglise, l'idéal suprême de la vie chrétienne est d'atteindre la fin surnaturelle de l'homme qui est la félicité éternelle, ou en d'autres termes, d'atteindre Dieu tel qu'il est en lui-même. Notre idéal et notre perfection ne peuvent donc se trouver que dans ce qui, dès ici-bas, nous unit à Dieu, c'est-à-dire dans la *charité* [2]. C'est pourquoi comme le premier et le plus grand des commandements, Dieu a établi l'amour pour lui et pour le prochain, commandement auquel tous les autres sont subordonnés et dans lequel tous s'accomplissent [3]. Le devoir capital de la vie

1. Ce furent les observants qui donnèrent cette direction : ainsi par ex. dans les *Monumenta ordinis minorum* (ne pas confondre avec la réplique *Firmamenta trium ordinum*), *in civitate Salamantina* 1511, dans le *Tract.* 2, fol. 118-119 (*Serena conscientia*), comme première autorité pour la doctrine sur la vie monastique, on cite la *Somme* de S. Thomas.

2. La plus haute perfection de tout homme consiste à atteindre sa fin, et cette fin, c'est Dieu : charitas autem est, quæ unit nos Deo. 2ª 2ªᵉ, *qu. 184, a. 1.*

3. *Comment. ad. Gal. c. 5, lect. 3 :* « Omnia (præcepta) in uno præcepto charitatis implentur ». Cf. aussi 2ª 2ªᵉ, *qu. 189, a. 1 ad* 5. Cette doctrine se fonde sur celle de Sᵗ Paul souvent citée

chrétienne est donc uniquement de tendre à la perfection de l'amour[1] : « La loi de la charité envers Dieu doit être la règle de tous les actes humains[2] ».

Mais alors que viennent faire les conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, auxquels le religieux s'oblige librement par les vœux perpétuels ? Saint Thomas enseignerait-il que, dans l'idéal de la vie, Dieu a établi des degrés ? Ne serait-ce que jusqu'à une certaine limite qu'il nous obligerait à son amour et à celui du prochain, si bien que ce qui dépasserait cette limite, c'est-à-dire ce qui appartiendrait au degré le plus élevé de l'amour, serait du domaine du conseil ? Ce n'est pas du tout là sa pensée : *la perfection de la charité*, dit-il, est commandée à l'homme ; il y est obligé par un précepte[3], c'est-à-dire qu'il est obligé d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et autant qu'il le peut. Et, observe-t-il, cela résulte de la forme du précepte : « Tu aimeras Dieu de *tout* ton cœur, et ton

par St Thomas, par ex. *De perfect. vitæ spirit.* c. 12 : « Finis cujuslibet præcepti est charitas, ut dicit apostolus I Tim. 1, 5 ». Grégoire le Grand écrit aussi : « Omne mandatum de sola dilectione est, et omnia unum præceptum sunt ; quia, quidquid præcipitur, in sola charitate solidatur ». *Hom. 27 in Evan., n. 1.*

1. C'est le langage de S. Paul (Coloss. 3, 14) : « Mais *surtout*, revêtez-nous de la charité, qui est le lien de la perfection ». — Rom. 13, 10 : « L'amour est la plénitude de la loi. »

2. *Opusc. VIII. De duobus præceptis charitatis et decem præceptis :* « Lex divini amoris debet esse regula omnium actuum humanorum ».

3. *De perfectione vitæ spirit. c. 5* : « Divinæ dilectionis perfectio datur homini in præcepto... Hic est tertius perfectæ dilectionis divinæ modus (scil. in statu hujus vitæ), ad quem omnes ex necessitate præcepti obligantur ». 2^a 2^ae, *qu. 183, a. 2 ad 2 :* « Diligere Deum ex toto corde omnes tenentur ».

prochain comme toi-même. » Dans l'idéal chrétien de la vie, dans le but à atteindre, il ne peut y avoir de mesure : le plus ou le moins ne peuvent se trouver que dans les moyens qui conduisent à ce but[1].

Voilà ce que saint Thomas enseignait dans l'âge mûr. Et c'est déjà ce qu'il avait enseigné dans sa jeunesse, quoique sur tant d'autres points il ait été amené dans la suite à s'exprimer avec plus de précision. Il écrivait dès lors : « Autre chose est la fin, autre chose sont les moyens. Pour les moyens, il y a une mesure, mais non pour la fin elle-même : chacun l'atteint aussi complètement qu'il est en son pouvoir. *Le précepte de l'amour de Dieu qui est la fin suprême de la vie chrétienne ne comporte aucune limitation :* il n'y a pas une certaine mesure d'amour de Dieu tombant sous le précepte, tandis qu'un plus grand amour dépasserait les limites du précepte, pour ne tomber que sous le conseil ; mais à *tout homme*, il est commandé d'aimer Dieu, autant qu'il le peut, et c'est ce qui ressort de la forme même du commandement : « Tu aimeras Dieu, » etc. Mais chacun *observe* ce commandement selon ses

1. 2ª 2ªᵉ *qu. 184, a. 3* : « Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram, ita quod id, quod est plus, sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat, ut cum dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ;* totum enim et perfectum idem sunt... et cum dicitur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est, quia *finis præcepti charitas est,* ut apostolus dicit I ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his, quæ sunt ad finem,... sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina vel diæta utatur ad sanandum. Et sic patet, quod perfectio essentialiter consistit in præceptis ».

propres forces, l'un plus, l'autre moins, » etc.[1] Pour tous les hommes, il n'y a donc qu'un idéal suprême : la perfection de l'amour de Dieu. Ce n'est que dans les efforts vers ce but et dans la manière de l'atteindre que se trouvent la différence. Mais laquelle ? C'est que les uns se bornent à écarter les obstacles qui sont en opposition avec la charité elle-même, c'est-à-dire qu'ils observent les commandements[2], tandis que les autres écartent en outre les obstacles qui empêchent un accomplissement plus rapide et plus facile du précepte de la charité[3].

C'est à favoriser cet accomplissement de l'acte d'amour de Dieu et du prochain que servent les conseils auxquels le religieux s'oblige, mais s'oblige librement[4], afin de pouvoir tourner son cœur entière-

1. *Contra retrahent a relig. ingressu*, c. 6. Voir aussi, plus loin, dans le présent chapitre, GERSON.

2. 2ª 2ᵃᵉ, *qu. 184, a. 3 :* « Præcepta alia a præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scil. charitas esse non potest ».

3. *Ibid. :* « Consilia ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis, *quæ tamen charitati non contrariantur*, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium et alia hujusmodi ».

4. En effet, comme l'enseigne Sᵗ Thomas, c'est en cela que consiste précisément la différence entre le conseil et le précepte : nous sommes obligés d'accomplir les préceptes, tandis que l'observance des conseils est laissée à la libre appréciation de chacun. Les premiers sont absolument nécessaires pour atteindre notre fin dernière ; les autres ne servent qu'à l'atteindre mieux et avec plus de facilité (*1ª 2ᵃᵉ, qu. 108, a. 4*). MAUSBACH dit fort bien : « Préceptes et conseils ne constituent pas deux territoires séparés : en accomplissant les conseils, l'on répond *en même temps* à un précepte, puisque l'amour se sent obligé à tout sacrifier à Dieu, les petites choses comme les grandes. » Jos. MAUSBACH, *Die kath. Moral*, etc. (1902), p. 116.

ment vers Dieu. A ce point de vue, l'état religieux est une *école* de perfection [1]. Par le vœu de pauvreté, le religieux éloigne son cœur des biens terrestres ; par celui de chasteté, il l'éloigne des plaisirs des sens, au premier rang desquels se trouvent les joies de l'amour profane ; par celui d'obéissance, il réfrène les tendances déréglées de la volonté. Par ces vœux, il acquiert aussi la paix, et, en même temps, il offre à Dieu un sacrifice universel, puisqu'ainsi il lui donne tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, corps et âme [2].

1. « Disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi ». 2ª 2ᵃᵉ, *qu. 186, a, 2, 3, 5,* etc. Cf. la note suivante.

2. 2ª 2ᵃᵉ, *qu. 186, a. 7 :* « Respondeo dicendum, quod religionis status... est uno modo... quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis ; alio modo... quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus... ; tertio modo... est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo... Quantum ad exercitium perfectionis, requiritur, quod aliquis a se removeat illa per quæ posset impediri, ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria : primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis ; secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ : tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ. Similiter autem sollicitudinis sæcularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria ; primo quidem circa dispensationem exteriorum rerum, et hæc sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur ; secundo circa gubernationem uxoris et filiorum, quæ amputatur per votum continentiæ ; tertio circa dispositionem propriorum actuum, quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum, quod habet, offert Deo... primo quidem exteriorum rerum, quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis ; secundo autem bonum proprii corporis, quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectatio-

Les conseils ne constituent donc pas un nouvel idéal de vie ; bien loin de dépasser les lois générales établies par Dieu, ils sont au contraire directement *subordonnés* au précepte par excellence, celui de la charité [1] ; ils aident à l'accomplir plus parfaitement. Ils sont *au service des préceptes* lorsque ceux-ci demandent des actes intérieurs des vertus, puisquelles tendent toutes à la pureté de l'esprit et à l'amour de Dieu et du prochain ; lorsque les préceptes ont trait à des actes extérieurs, les conseils sont encore dirigés vers eux, *mais non comme vers leur fin propre* [2].

nibus corporis ; tertium autem bonum est animæ, quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur ». Voir aussi 2ª 2ᵃᵉ, *qu. 44, a. 4 ad 3.*

1. 2ª 2ᵃᵉ *qu. 186, a. 7, ad 1 :* Votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis ».

2. *Quol.*, IV, art. 24. Sᵗ Thomas ajoute : « quod consilia ordinantur sicut *ad finem* ad præcepta, prout sunt *de interioribus actibus virtutum* ; sed ad præcepta, secundum quod sunt de *exterioribus actibus* (puta, non occides, non furtum facies, etc.) ordinantur consilia non ut ad finem ». Par l'observation des conseils, les préceptes « tutius et firmius observantur ». De même ad 2ᵘᵐ. Ça et là, il fait appel à Cassien, qui a été cité plus haut.

N. d. T. Nous donnons ici le passage de Sᵗ Thomas que l'auteur analyse dans son texte ; ce passage précède de quelques lignes celui qu'il rapporte (du reste avec une faute d'inattention que nous avons rectifiée), et qui en est en partie la répétition. Sans cette citation, le texte de l'auteur courrait risque de rester énigmatique.

« Sic ergo consilia ordinantur sicut in finem ad præcepta, secundum quod sunt de interioribus actibus virtutum ; sed secundum quod sunt de actibus exterioribus, puta : *Non occides ; non furtum facies,* etc., ordinantur consilia ad præcepta non sicut ad finem. Non enim propter hoc homo virginitatem servat ut ab adulterio abstineat ; neque hoc fine aliquis suis abrenuntiat ut non furetur aliena : cum exteriora opera consiliorum sint

Luther n'a compris cette doctrine qu'à moitié. En 1519, nous lui avons encore entendu dire[1] que les préceptes, sans distinction, étaient le but des conseils : les premiers étaient plus élevés ; les autres étaient des moyens pour accomplir plus aisément les préceptes ; une vierge, par exemple, accomplit avec plus de facilité qu'une personne mariée le précepte : « Tu ne convoiteras pas[2] ». Bien. Mais le sujet est-il ainsi traité à fond et parfaitement défini? Pour l'accomplissement des préceptes, les conseils sont assurément d'un grand secours : « celui qui, pour l'amour du Christ, se propose d'observer la chasteté et la pauvreté s'éloigne bien plus encore de l'adultère et du vol[3]. Mais les conseils ne sont pas *par là même* dirigés vers les préceptes comme vers leur *fin :* personne, par exemple, ne garde la virginité pour éviter l'adultère ; ce n'est pas pour s'abstenir du vol qu'on pratique la pauvreté,

majora quam exteriora opera præceptorum ; ordinantur tamen ad ea inquantum faciunt ea tutius et firmius conservari : qui enim sua dimittit, multo magis abstinet a rapiendis alienis. » (*Opera omnia*, éd. Vivès, 1875, t. XXV, p. 459.)

1. P. 71-72.

2. *Enders*, II, 40 ; Weim., II, 644 : « ... non ergo distinctio est inter consilium et præceptum, quod consilium plus quam præceptum sit — sic enim errant et nugantur theologi —, sed quod sunt media commodiora ad præceptum (implendum) : facilius enim continet, qui viduus aut virgo est, separatus a sexu, quam copulatus cum sexu, qui concupiscentiæ aliquid cedit ». Et : « Consilia sunt quædam viæ et compendia facilius et felicius implendi mandati Dei ».

3. S. Thomas, *Contra retrah. a relig. ingressu, c. 6* : « Qui continentiam aut paupertatem servare proposuit propter Christum, longius ab adulterio et furto recessit ». *Expos. in ep. ad Rom. c. 4, lect. 4 :* « ... Addit Christus quædam consilia, per quæ præcepta moralia tutius et firmius conservantur.

mais pour faire des progrès dans l'amour de Dieu[1]. Ainsi donc ce n'est qu'indirectement que par l'accomplissement des conseils, les préceptes autres que celui de l'amour de Dieu deviennent d'un accomplissement plus facile : comme en accomplissant les conseils, on enlève les obstacles qui s'opposent au parfait amour, il s'ensuit que, par là, on supprime d'autant plus les occasions du péché, qui est la destruction complète de l'amour[2]. C'est précisément cette distinction et le but propre des conseils que dès lors Luther n'avait pas remarqués : il avait une formation théologique insuffisante.

Pour saint Thomas les conseils ne sont donc pas une fin : ce sont des moyens propres à faciliter le plus possible l'accomplissement du précepte de la charité qui incombe à tous. En ce sens, les conseils sont des *instruments* de perfection[3], et l'état religieux lui-même est un *état de perfection;* non pas qu'en y

1. S. Thomas, *Contra retrah, etc., loc. cit.* : « Consiliorum observatio ad aliorum observantiam præceptorum ordinatur ; non tamen ordinatur ad ea sicut ad finem, non enim aliquis virginitatem servat, ut adulterium vitet, vel paupertatem, ut a furto desistat, sed ut in dilectione Dei proficiat. Majora enim non ordinantur ad minora sicut ad finem ». Voir aussi *Quol.* IV, a 24 (le passage cité ci-dessus, p. 250 : N. d. T.).

2. 2ae 2ae, *qu. 186, a. 1, ad 4 :* « Religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas ».

3. Donc les conseils ne renferment la perfection qu'*instrumentaliter*, c'est-à-dire qu'ils sont des instruments pour arriver à la perfection. *Quol. IV*, a. 24 ad 2 (Voir pour plus de détails, Jac. Alvarez de Paz, *De perfectione vitæ spirit*, l. 3, p. 1, c. 5).

entrant l'on s'oblige à être parfait, mais parce que par là on s'oblige pour toujours à tendre à la perfection de la charité [1]. Cette conclusion est complètement conforme à la pensée de saint Bernard : « On appelle perfection, écrit-il, l'effort infatigable pour progresser, et la lutte continuelle pour tendre vers la perfection [2] ». Puisque pour accomplir la précepte de l'amour de Dieu, les conseils ne sont pas nécessaires [3], il peut arriver que quelqu'un qui s'est obligé à tendre à la perfection de la charité au moyen des conseils ne reste pas fidèle à son devoir, tandis que sans en avoir assumé l'obligation, des laïques peuvent être parfaits, et accomplir ce à quoi d'autres sont obligés, mais qu'il ne font pas [4]. « Car être parfait et être dans

1. 2ª 2ªᵉ, *qu. 184, a. 3, ad 1 :* « Ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem ». — *Ibid., a. 5, ad 2 :* « Dicendum quod homines statum perfectionis assumunt non quasi profitentes seipsos perfectos esse, *sed profitentes se ad perfectionem tendere...* Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex eo quod non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab *intentione* perfectionis animum relinquit. » — *1ª 2ªᵉ, qu. 108, a. 4 :* « Consilia oportet esse de his, per quæ melius et expeditius potest homo consequi finem prædictum ». — 2ª 2ªᵉ, *qu. 188, a. 7 :* « Religio ad perfectionem charitatis ordinatur ». — *De perfect. vit. spirit.* c. 17 : « Si quis totam vitam suam voto Deo obligavit, ut in operibus perfectionis ei deserviat, jam simpliciter conditionem vel statum perfectionis assumpsit. » — 2ª 2ªᵉ, *qu. 186, a. 1, ad 3 :* « Religio nominat statum perfectionis ex intentione finis ». Voir p. 254, n. 3.

2. Ep. 254, n. 3. Voir dans le présent chapitre CHARLES FERNAND

3. 2ª 2ªᵉ, *qu. 189, a. 1, ad 5 :* « Præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantnr, non ita quod sine consiliis præcepta servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur... Observantia præceptorum potest esse sine consiliis ».

4. *Ibid., qu. 184, a. 4 :* « In statu perfectionis proprie dicitus aliquis esse non ex hoc, quod habet actum dilectionis perfectæ

l'état de perfection sont deux choses différentes ; il y en a qui vivent dans l'état de perfection, mais qui ne sont pas encore parfaits, et il y en a qui sont parfaits sans vivre dans l'état de perfection[1]. » Ce n'est pas celui qui fait les trois vœux qui est le plus parfait, mais celui qui possède le plus grand amour. Dans le monde et dans la vie religieuse c'est la mesure de la charité qui donne la mesure de la perfection[2].

Si l'état religieux est appelé état de perfection, ce n'est donc pas que le religieux ait un idéal de vie plus élevé que celui du simple chrétien, puisqu'il n'y a rien de supérieur à l'amour de Dieu et que cet amour est la fin indiquée à tout chrétien; ce n'est pas non plus que la perfection consiste dans les trois conseils, et que celui qui s'oblige à les suivre soit aussitôt parfait, les conseils ne faisant qu'*éloigner* ce qui peut être un obstacle à la perfection ; c'est que dans les Ordres on se lie pour toujours aux moyens qui aident à atteindre le mieux possible le but suprême, c'est-à-dire à l'observance des conseils[3]. Il

sed ex hoc, quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea, quæ sunt perfectionis. Contingit etiam, quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt ». Et *de perfect. vitæ spirit.*, c. 17, il écrit : « Unde patet quosdam perfectos quidem esse, qui tamen perfectionis statum non habent, aliquos vero perfectionis statum habere, sed perfectos non esse ».

1. *Quol.*, III, a. 17.

2. Cf. *Quæstio de charitate*, a. 11, ad 5.

3. 2ª 2ᵃᵉ *qu. 185, a. 1, ad 2 :* « Ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem ». — *Contra retrahentes a religionis ingressu*, c. 6 : « Consilia ad vitæ perfectionem pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia

y a beaucoup de voies et un seul point d'arrivée[1].

Puisque la pratique des conseils n'est qu'un moyen pour écarter les obstacles au libre exercice de la charité, dès lors, et aussi parce qu'elle est un fruit de la charité, elle *suppose* donc cette charité, et avec elle, la foi et la justification. C'était l'opinion de Luther lui-même, non seulement avant sa lutte contre l'Eglise, mais peu de temps encore avant qu'il entreprît son ouvrage sur les vœux : « Saint Bernard, dit-il, et tous ceux qui furent de bons religieux n'avaient pas fait vœu afin d'être sauvés par leur genre de vie ; mais afin que, justifiés déjà par la foi, ils vécussent dans la liberté de l'âme au moyen de leurs vœux[2] » etc. Cette manière de voir concorde avec ce qui s'est toujours enseigné dans l'Eglise catholique, que ce n'est pas par les vœux que l'on devient chrétien ou croyant. Bientôt

sunt via quædam vel instrumenta ad perfectionem caritatis habendam ». — 2ª 2ªᵉ, *qu. 186, a. 1, ad 4:* « Religionis status est principaliter institutus ad perfectionem adipiscendam ». C'est pourquoi l'on appelait l'état religieux « Status perfectionis acquirendæ ». Voir ci-après à propos de HENRI DE GAND.

1. Un exposé bref et concis de la doctrine de Sᵗ Thomas sur les conseils et les Ordres se trouve dans ABERT, *Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin* (Wurzbourg, 1901), p. 16-17, et dans MAUSBACH, *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben,* (Cologne, 1901), p. 133 et suiv. Mais BARTHIER traite la question en entier dans un ouvrage spécial : « *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse d'après Sᵗ Thomas d'Aquin et Sᵗ François de Sales* » (2 vol. Paris, 1902). Dans la *Real-Encyklop. für protest. Theol. und Kirche* (3ᵉ éd.), IV, 275, K. THIEME fait preuve d'une ignorance complète du sujet.

2. *Themata de votis* nᵒˢ 78-72 (Weim., VIII, 326-327). En thèse générale il dit la même chose auparavant, notamment en 1519. Voir ci-dessus, p. 70-71.

après, Luther devait parler tout différemment, comme nous l'avons vu plus haut[1].

Mais saint Thomas n'a-t-il pas mis sur la même ligne que le baptême, l'entrée dans les Ordres, la prise d'habit, ou la profession ? Par là-même, les vœux n'ont-ils pas pour lui une vertu justifiante et le pouvoir de remettre les péchés ? Comme nous le verrons plus loin, c'est ce que Luther et Mélanchthon ne cessent de reprocher au saint docteur et aux moines en général. C'était même à saint Thomas qu'ils faisaient remonter la doctrine du prétendu « *baptême monastique* », dans le sens qu'ils l'entendaient. Pour ne pas interrompre la marche du présent chapitre, je réserve ce point pour le reprendre ensuite, lors de la discussion sur le « baptême monastique » ; et je passe aux docteurs venus immédiatement après saint Thomas.

Albert le Grand a été le maître de saint Thomas ; mais c'est après la mort de son illustre disciple qu'il écrivit son ouvrage *De l'union à Dieu*. Il l'ouvre par ces paroles : « La fin de la perfection chrétienne est l'amour, qui nous fait adhérer à Dieu, Pour faire son salut, *tout homme est obligé* à être ainsi uni à Dieu par l'amour. On y parvient par l'observation des *préceptes* et la conformité à la volonté de Dieu. Cette pratique des commandements exclut tout ce qui est contraire à *l'essence* et à la *vertu infuse*[2] de la charité, comme le sont les péchés mortels. » Il ajoute qu'en outre les religieux s'obligent à la pratique des *conseils*, afin d'attein-

1. Voir ci-dessus, ch. VI.
2. « Habitus » Voir ci-après, t. III, p. 84, n. 2.

dre plus facilement la fin dernière qui est Dieu ; car en les suivant on rejette tout ce qui entrave *l'acte* et *l'ardeur* de la charité [1]. Comme on le voit, Albert le Grand est absolument dans les idées de son élève, et il est inutile d'insister plus longuement sur ce point. Passons donc aux franciscains leurs contemporains.

Saint Bonaventure enseigne que les préceptes comme les conseils ont pour but l'accomplissement et l'observation de la charité qu'a décrite saint Paul. Par le vœu, on est placé dans l'état de perfection, parce que le vœu *aide* à s'exercer à la vertu parfaite, ainsi qu'à y persévérer et à s'y perfectionner [2]. Si la vie religieuse est meilleure, c'est parce qu'elle possède des moyens spécialement propres à réaliser une plus grande conformité avec le Christ, et cette conformité est précisément le chemin de la perfection [3]. Or, rien ne rend l'homme plus semblable au Christ que l'observance des vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance [4].

1. *De adhaerendo Deo*, c. 1 (dans *Opp.*, XXXVII, p. 523, éd. Paris, 1898). Voir pour plus de détails, E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, III, 144, 247.

2. *Apol. pauperum*, c. 3, n. 3 : « Omnia tam præcepta quam consilia referuntur ad caritatis impletionem et observantiam quam describit Apostolus, I ad Timoth, 1, 5 : Caritas est finis præcepti... » ; n. 14 : « Religionis votum in statum perfectionis collocat, tanquam *adminiculans* ad perfectæ virtutis exercitium, custoditionem et complementum ». (*Opp.*, ed. Quaracchi, VIII, 245, 248).

3. *Decr. Grat.*, C. *Clerici*, c. 19, qu. 1 : « Melior vita ».

4. *Sent. dist.*, 38, a. 2, qu. 3 : « Perfectio consistit in assimilatione ad Christum maxime, sicut dicit August. in libro de vera religione (c. 16, n. 30 ; c. 41, n. 78) ; et quia in nullo tantum assimilatur homo Christo, sicut in his (in triplici voto scil. continentiæ, paupertatis et obedientiæ) », etc. Cf. *Apol. paup.*, c. 3, n. 4.

David d'Augsbourg, autre franciscain contemporain de saint Bonaventure, mais plus âgé que lui, dédia son livre, *La Règle des novices*[1] à Berthold de Ratisbonne, alors que ni saint Thomas, ni saint Bonaventure n'avaient encore rien publié. Ce livre forme la première partie de son grand ouvrage *De la formation de l'homme extérieur et intérieur selon les trois états*[2]. Cet ouvrage avait pour but de former le vrai franciscain et le vrai religieux en général. Le nombre colossal des manuscrits montre qu'il était d'un usage général[3].

Or, quel est l'idéal que David propose au novice ? « Pourquoi es-tu entré dans l'Ordre, dit-il dès le commencement de son premier chapitre ; n'est-ce pas uniquement *pour Dieu*, afin qu'il soit la récompense de ton labeur pendant l'éternité[4] ? Tu es venu pour te mettre *au service de Dieu*, que chacune de ses créatures doit servir. » Et après avoir énuméré les bienfaits naturels et surnaturels que *l'homme* « a reçus de Dieu et qui l'obligent à le servir plus que ne le peuvent les autres créatures, il conclut : « Vois combien nous sommes obligés à servir Dieu plus que toutes les autres créatures et *à l'aimer par-dessus tout*, lui qui

1. *Formula novicitiorum.*

2. *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum libri tres*, castigati et denuo editi a PP. Collegii S. Bonaventuræ. Quaracchi, 1899. Sur ce célèbre docteur, etc., voir Michael, *loc. cit.*, p. 133 et suiv.

3. Dans l'édition de 1899, p. xx-xxxiv l'on ne décrit pas moins de 370 manuscrits, existant encore dans les diverses bibliothèques de l'Europe.

4. Gen., 15, 1.

nous a aimés plus que toutes ses autres créatures [1]. »

Il n'y a donc qu'*un* seul idéal de vie, l'amour de Dieu. Mais alors, quel est le rôle des conseils? D'après David, celui qui les observe ne va pas au-delà de l'accomplissement du précepte de l'amour de Dieu et du prochain; car c'est précisément l'amour de Dieu qui pousse le bon religieux à rechercher avec d'autant plus de zèle tout ce qui est de Dieu. C'est à quoi lui servent les conseils : en les suivant, il veut imiter et suivre plus parfaitement le Christ, Maître de toute justice [2].

1. *Ouv. cité*, p. 3-4 : « Primo semper debes considerare *ad quid veneris ad religionem, et propter quid veneris, propter quid enim venisti?* Nonne solummodo propter Deum, ut ipse fieret merces laboris tui in vita æterna? Sicut ergo propter nullum alium venisti, ita propter nullum alium debes omittere bonum, nec exemplo alicujus tepescere, quin studeas *ad id, ad quod venisti :* Venisti enim ad servitutem Dei, cui servire debet omnis creatura ipsius, quia nihil habet nisi ab ipso ; et ideo debes ei dare totum, quod es et quod scis et potes. Et si omnia serviunt creatori suo pro omni posse suo, multo magis homo tenetur ei servire, quem non solum creavit sicut cetera, sed insuper intellectu decoravit, libero arbitrio nobilitavit, mundi dominum constituit, sibi similem fecit, naturam ejus assumsit, verbo et exemplo proprio eum instruxit, proprio sanguine suo de morte æterna redemit, Spiritum Sanctum ei infudit, carnem suam ei in cibum tradidit, curam ejus habet sicut mater parvuli filii sui, et æternam hereditatem ei dare disposuit. Ecce, quantum nos tenemur servire Deo præ ceteris creaturis et diligere super omnia eum, qui nos præ omnibus creaturis amavit ».

2. *Ibid.*, p. 229 : « Caritatis Dei secundus gradus potest esse, cum homo voluntate pleniori et affectu ferventiori non solum communia contentus est præcepta servare... sed etiam *ad omnia quæ Dei sunt* studiosus est et voluntarius... Hoc proprie est religiosorum bonorum, qui non solum præcepta Dei, sed etiam consilia ipsius implere et ipsum specialiter, *imitando sequi deliberant omnis justitiæ doctorem Dominum Jesum Christum* ». Voir sur ce point MICHAEL, III, 137-138.

Lorsque, dans leurs *Quolibeta* ou *Mélanges,* les ennemis des ordres mendiants dans la seconde moitié du XIIIe siècle, les prêtres séculiers et professeurs de l'Université de Paris Godefroy DE FONTAINES et Henri DE GAND parlent des rapports des conseils avec les préceptes, il est clair qu'à l'endroit de ces conseils ils ne doivent pas nous donner des idées bien enthousiastes, et que pour eux le religieux n'est pas *le chrétien par excellence.* Mais, en outre, ils nous apportent le témoignage que ce n'était pas là non plus la pensée des docteurs appartenant aux ordres religieux. Sur le point essentiel, ils parlent comme saint Thomas : pour eux aussi, les conseils ne sont que des *instruments* plus propres à faire atteindre la perfection de la charité, perfection *qui est la même pour tous,* et dans laquelle, par conséquent, l'on ne distingue pas divers états [1].

Henri DE GAND, le maître de Godefroy, s'exprime très clairement sur ce point. Son idée fondamentale est entièrement celle de saint Thomas. Autre chose, dit-il, est « l'état », autre chose « la perfection », et autre chose « l'état de perfection ». « L'état » est un

1. Ainsi GODEFROY DE FONTAINES dans son *Quol.* 12um *(Ms. Burghes,* 121, fol. 140, de la *bibl. Vatic.)* : « Quantum ad ea, quæ per se et essentialiter ad perfectionem pertinent, non potest poni differentia inter status, nec unus alio perfectior est. Sed quia aliqua sunt *instrumentaliter et dispositive* facientia ad perfectionem, in quibus magna diversitas invenitur, ille status potest dici perfectior quantum ad talia, qui includit *hujusmodi instrumenta magis congruentia ad hoc,* quod per ea *melius* in hiis, in quibus perfectio per se consistit, possit se aliquis exercere et gradum perfectiorem attingere ». Tels sont précisément les ordres, parce qu'ils pratiquent les conseils. Voir plus bas, ch. IX, § 2, p. 321 et suiv.

genre de vie dans lequel on veut *demeurer* et passer sa vie, ou du moins c'est là ce à quoi l'on *s'oblige*. En se référant à saint Grégoire il voit la « *perfection* » dans la *charité :* suivant qu'on la possède plus ou moins, l'on est plus ou moins parfait, car, comme le dit l'apôtre, elle est le lien de la perfection ; elle est la forme des vertus. En s'appuyant sur Cassien, il nomme tous les actes des autres vertus des *instruments de perfection*. « L'état de perfection » ne signifie pas la suprême perfection d'une chose dans sa plénitude, mais un genre de vie fixe et permanent, dans lequel on peut facilement acquérir le plus haut degré de perfection qu'il soit possible d'atteindre ici-bas, ou s'y exercer une fois qu'on le possède. A cette fin, il faut que ce genre de vie soit pourvu de moyens propres à acquérir ou à pratiquer cette perfection. Les religieux sont dans l'état de la perfection *à acquérir*[1] ; les évêques, dans l'état de la perfection *à pratiquer*[2], et d'après Henri de Gand, ceux-là aussi qui ont charge d'âmes. Nous n'avons pas à nous occuper de ces deux dernières catégories, mais seulement des religieux.

Dans l'état de la perfection à acquérir, continue Henri, certains moyens sont *essentiels* pour arriver à la perfection ; d'autres, *accessoires*[3]. Les moyens essentiels sont les trois vœux ; tous les autres sont accessoires, et c'est pourquoi ils varient selon les divers ordres religieux. Parmi ces moyens non essentiels, il y en a qui consistent *dans l'éloignement* de ce qui empêche

1. « Status perfectionis acquirendæ ».
2. « Status perfectionis exercendæ ».
3. « Substantialia, accidentalia ». Ci-après, p. 317.

d'atteindre à la perfection[1] ; tels sont les jeûnes, la solitude, etc. D'autres au contraire consistent à *poser* et à *conserver* ce par quoi l'on atteint la perfection[2] ; tels sont la prière, la contemplation, la méditation de la sainte Ecriture, et choses semblables. Pour les moyens qui sont essentiels à l'état de perfection, c'est-à-dire les trois vœux, ils consistent seulement dans *l'éloignement* de ce qui pourrait empêcher d'atteindre la perfection, c'est-à-dire la parfaite charité. En effet, par les trois vœux, l'on renonce aux trois biens qui forment l'ensemble de tout ce qui peut augmenter ou fomenter en nous la concupiscence [3], et par là même y diminuer la charité. Pour les autres moyens dont il vient de parler, bien qu'ils soient accessoires à *l'état* de perfection, ils sont toutefois essentiels pour *arriver à la perfection* ; car par ces moyens : le jeûne, la prière, la contemplation, etc., l'on travaille à atteindre la perfection [4].

Henri en conclut qu'il peut y avoir et qu'il y a en réalité beaucoup d'âmes très parfaites qui ne sont pas dans l'état de perfection, tandis que dans l'état de perfection, il peut y avoir et il y a en réalité des âmes fort imparfaites [5] : car ce qui donne la mesure de la véri-

1. « In negatione et amotione ejus quod perfectionis acquisitionem prohibet. »

2. « In positione et conservatione ejus quo ipsa perfectio acquiritur. »

3. « Cupiditatem ».

4. « Agitur, ut perfectio habeatur ».

5. *Quol.* VII, 9, 28 (éd. Venetiis, 1613, I, 431* et suiv. [éd. de Paris, Josse Bade, 1518, f. 289 et suiv.]). Il en parle aussi dans *Quol.* II, qu. 14 (fol. 66). Dans *Quol.* XII, qu 29, il dit avec raison que *tout laïque*, et non seulement le religieux, est obligé au degré

table perfection, ce ne sont pas les moyens extérieurs, mais le degré de l'amour de Dieu et du prochain, la pureté et la vigueur de l'amour intime de la vertu [1].

Mais dans l'ordre de Luther, les ermites de Saint-Augustin, il y avait peut-être une tradition disant que le religieux est le chrétien très parfait ? Tout au contraire. En 1334, l'augustin allemand Henri DE FRIEMAR faisait très bien la distinction entre l'état religieux et celui des ermites. Dans l'état religieux, on *travaille* à acquérir la perfection : cet état est une école de perfection [2] ; dans l'état d'ermite, on doit déjà *posséder* la perfection, etc. [3].

le plus élevé de l'amour, c'est-à-dire à être prêt à souffrir le martyre pour Dieu et pour sa maison ; seulement, le religieux y est tenu plus strictement, non toutefois à cause de son vœu, mais à cause de son amour pour Dieu.

Voir aussi, sur ce point, le chapitre suivant.

1. Voir MAUSBACH, *ouv. cité*, p. 114.

2. « Status perfectionis acquirendæ ».

3. Tractatus de origine et progressu Ord. fratr. Heremit. et vero ac proprio titulo ejusdem, compilatus per frat. HENRICUM DE ALAMANIA, sacre pagine professorem, pro directione simplicium non habentium plenam notitiam predictorum (*Ms. Virdun.*, n. 41, fol. 147 : « Licet status religionis communiter sit *status perfectionis acquirende*, status tamen anachoritarum sicut et episcoporum est status perfectionis acquisite. Quod patet per hoc, quod ille status non congruit cuilibet homini, sed solum homini perfecto ; nec ad illum statum assumendum homines moventur ex humano consilio, vel etiam ex proprio arbitrio, sicut moventur ad sumendum statum religionis, sed solum ad hoc moventur ex spirituali instinctu Spiritus Sancti. Et ideo Jeronymus in epistola ad Demetriadem virginem et etiam Rusticum monachum dissuadet istum statum heremiticum assumere a convolantibus immediate a seculo, nisi prius in religione sint bene exercitati in actibus virtuosis, et hoc propter excellentiam status solitarii, qui non congruit hominibus imperfectis, eo quod solitarii vehementius per insidias diabolicas temptentur et per consequens citius preci-

§ 2. — *Les mystiques allemands et Luther.*

Tauler, pour qui Luther avait tant de prédilection, aurait-il professé une doctrine différente de celle de saint Thomas ? Nullement. Pour lui aussi, il n'y a pas d'autre idéal de vie que l'amour de Dieu : à la poursuite de cet idéal, chacun s'oblige par le serment du baptême. C'est à faire atteindre plus parfaitement ce but que tendent toutes les règles des ordres religieux ; les fondateurs d'ordres n'ont pas eu d'autre objectif [1]. « Chères filles, dit-il dans un sermon à des religieuses, nous avons tous promis et juré à Dieu de l'aimer et de le préférer à tout. quand, après avoir renoncé et dit adieu au monde, nous lui avons juré de le servir et de l'aimer et de le préférer à tout, et de le servir jusqu'à la mort. De ce serment, ni prêtres, ni évêques, qui aient jamais existé, ne sauraient nous délier, et il lie bien plus qu'un serment en justice... Voilà ce qu'enseignent et ce que signifient notre ordre et toutes nos règles ». Ne s'agit-il ici que de l'ordre dominicain ? Non : « Tous les ordres, dit Tauler, et toutes les vies religieuses, et la discipline et les règles

pitarentur, nisi essent perfecte in virtuosis exercitiis solidati ». Le traité se termine par cette indication (f. 150) : « Compilatus fuit iste tractatus anno Dom. MCCCXXXIIII. » Sur les divers Henri de Friemar, voir *Chartularium Universitatis Paris.*, II, p. 536, note 5.

1. Dans notre traduction des passages de Tauler, nous avons essayé de garder la tournure de l'original, avec son aimable laisser-aller et ses répétitions.

Nous suivons le texte de l'édition F. Vetter, *Die Predigten Taulers* (Berlin, 1910).

Mais cette édition n'est pas complète ; surtout pour les passages

de tous les cloîtres, et les vies à part ou réclusions, et les vies de toute sorte, quels qu'en soient les dehors et quel qu'en soit le nom, toutes nos règles ont été faites et disposées à seule fin... » Quelle est cette unique fin? « A seule fin que nous mettions toujours Dieu avant tout, et qu'il s'unisse à nous par un mariage spirituel, et que nous ayons avec lui un lieu de repos, où nous ne trouvions que lui seul. Et plus les œuvres et les différentes vies servent à atteindre ce but, plus elles sont louables, et saintes et utiles. » Telle fut aussi, dit-il, la réponse de saint Dominique quand, à l'approche de sa mort, on lui demanda pourquoi il avait donné toutes les règles. « Et il dit que c'était pour qu'il y eût un véritable amour de Dieu, et l'humilité, et la pauvreté de l'esprit, et aussi celle des biens. Voilà le fondement : aimer Dieu sincèrement de tout son cœur, et rien en dehors de lui, et que nous nous aimions les uns les autres d'un amour fraternel comme nous-mêmes, et dans un esprit d'humilité et de soumission à Dieu », etc. C'est là le fondement et l'essence de *tous* les ordres. continue Tauler : « C'est là l'idée et le fondement, et c'est aussi ce que nous surtout nous avons promis et juré à Dieu et à quoi nous sommes obligés ; si nous sommes infidèles à notre ordre, nous sommes certainement parjures ; mais si nous gardons à Dieu ce vœu que nous lui avons fait,

des sermons qui ne s'y trouvent pas, nous nous sommes aidé aussi de la traduction latine de Surius : D. Joannis Thauleri... *opera omnia* a L. Surio in *latinum sermonem translata*. Parisiis, 1623.

Pour l'édition de Francfort (1864), voir la p. suivante ; pour la traduction française du P. Noël, t. III, p. 130. (N. d. T.).

alors nous possédons cet ordre, ce fondement, cet ordre essentiel [1] que notre Père a eu en vue, et *tous les Pères*, que ce soit saint Benoît, saint Augustin, saint Bernard, saint François, tous ont en vue cet ordre essentiel, et c'est là que tendent toutes les pratiques extérieures et les règles [2]. » Aussi l'on comprend que, pour Tauler. malgré toutes ces pratiques et ces règles, ou plutôt précisément à cause d'elles, « notre règle et notre exemplaire » c'est Jésus-Christ [3].

Pour Tauler, lui aussi, l'état religieux est en soi plus élevé que l'état séculier, non pas toutefois en raison d'un idéal de vie différent (comme on l'a vu, cet idéal est le même pour tous : aimer Dieu par-dessus toutes choses et son prochain comme soi-même) ; mais parce

1. Ce passage est d'une fort belle doctrine. Tauler s'y oppose, ou pour mieux dire, il y compare un *ordre* intérieur et un *ordre* extérieur. L'ordre intérieur. c'est celui qu'il vient d'indiquer : « Aimer Dieu sincèrement de tout son cœur, et rien en dehors de lui... », etc. En d'autres termes, cet ordre intérieur, c'est la « hiérarchie de l'être », fondement de la religion et de la morale (Voir M. d'Hulst. *Conférences de Notre-Dame de Paris*, 1re année (1891), p. 152). L'ordre extérieur, c'est l'ordre religieux, dans l'occurrence celui des dominicains. Cet ordre religieux n'est un ordre que parce qu'il est un signe de l'ordre intérieur, un moyen d'y parvenir. Dès lors, si nous ne gardons pas l'ordre intérieur, par là même nous sommes infidèles aussi à l'ordre religieux auquel nous appartenons ; si, au contraire, nous gardons à cet ordre religieux son vrai sens, qui est d'aimer Dieu, alors nous possédons aussi l'ordre intérieur (N. d. T.).

2. Vetter, p. 57-59.

3. D'après le *Codex Vindobon.* 2739, fol. 121. — Johann Tauler's *Predigten, nach den besten Ausgaben in die jetzige Schriftsprache übertragen. — Zweite Auflage, neue Bearbeitung der Ausgabe von 1826*, von Julius Hamberger (Frankfurt am Main, 1864), t. I, p. 233 (édition souvent défectueuse). — Surius, p. 170.

que dans l'état religieux la voie qui mène vers cet idéal est plus élevée, à savoir, « les voies des vertus, comme la chasteté du corps, la pauvreté et l'obéissance [1] ». Ainsi, c'est absolument la pensée de saint Bernard, de saint Thomas, et de Luther lui-même avant son apostasie [2]. Dieu en appelle quelques-uns dans cette voie, et c'est « par libre et pur amour, en dehors de tout mérite [3]. » « Et pour que l'on suive bien et convenablement le conseil de Dieu quand il appelle ainsi, la sainte Eglise, par le conseil du Saint-Esprit, a institué des sociétés religieuses et des ordres où l'on puisse suivre le conseil de Dieu. Et ces ordres ont beaucoup de règles et *ces règles tendent toutes à cette fin* [4]. » « Certes, ceux qui entrent au couvent dans un ordre recommandable... vont à l'endroit le plus sûr, bien supérieur à ce que tu peux te prescrire à toi-même [5]. » Toutefois Tauler n'oublie pas cette recommandation : « Que chacun veille bien à marcher d'un pas ferme dans cette *voie*, et qu'il réponde si bien à l'appel de Dieu, qu'il ne soit pas trouvé sans la robe nuptiale au jour de la visite de Dieu, et qu'il ne soit pas jeté dans les ténèbres extérieures [6]. » « Cette robe nuptiale est le vrai, le pur amour de Dieu, c'est de mettre vraiment Dieu à sa place. Elle exclut tout amour propre et étranger, et toute pensée qui n'est pas pour

1. Vetter, 242, 20.
2. Voir ci-dessus, ch. I.
3. Vetter, 59, 30.
4. Vetter, 242, 22.
5. Vetter, 326, 25.
6. Vetter, 242, 30.

Dieu [1]. » Avec tous les docteurs, Tauler dit notamment aussi qu'il ne suffit pas de porter l'habit et de faire partie d'un ordre. « Dieu nous a donné toutes choses pour qu'elles conduisent à lui ; et Lui seul doit être la fin, et rien en dehors de lui, ni ceci, ni cela. Vous croyez sans doute que c'est une plaisanterie ? Non, certes ! L'Ordre ne vous fait pas saints : mon habit, ni ma tonsure, ni mon couvent, ni mes pieux compagnons, tout cela ne me fait pas saint ; si je veux devenir saint, c'est mon fond qui doit être saint, affranchi, sans possesseur. Que je dise souvent : « Seigneur, Seigneur », que je prie et lise beaucoup, que je parle bien, que j'aie de la science, de saintes apparences ; non, non, cela ne peut pas suffire ; ici, il faut autre chose. Si tu te trompes, le dommage est pour toi, il n'est pas pour moi, avec vos cœurs mondains, vos âmes mondaines, et votre vanité sous un habit religieux [2] ». Pourquoi ces objurgations ? Parce que tous les *moyens* que fournit l'ordre religieux doivent avoir pour fondement le vrai, le pur sentiment intérieur, le sincère et total abandon à Dieu, la poursuite

1. Vetter, 402, 31.

2. D'après une copie du ms. brûlé de Strasbourg. (Cf. Francfort, III, 104; Surius, 599, 30). — De même (Vetter, 393, 1) : « Tu alle die cappen und habit an die du wilt : du tuegest denne das du von rehte tuon solt, es enhilffet dich nút. » « Prends toutes les tuniques et tous les habits que tu voudras ; si tu ne fais pas ce que tu dois, cela ne te servira de rien. » De même encore : « Lasse dich tausendmal taufen und ziehe dir hundert Kappen an : es hilft dir nichts, so lange du tun willst, vas nicht recht ist. » « Fais-toi baptiser mille fois, et couvre-toi de cent frocs ; tant que tu voudras faire ce qu'il ne faut pas, cela ne te servira de rien. « (Francfort, I, 237 ; Surius, 173).

unique de l'idéal que tous doivent avoir en vue : autrement tout n'est que vanité et tromperie, fantôme sans réalité.

C'est pourquoi Tauler reprend les religieux qui se négligent, qui de leur état n'ont que l'apparence ; il les met en opposition avec de pauvres et simples gens, avec des artisans qui, s'ils suivent *leur vocation*, font beaucoup plus de progrès qu'eux [1] ; et « il y a des personnes mariées, et des veuves qui devancent de beaucoup ces religieux de façade [2] ».

C'est bien là la doctrine catholique, et à la fin du XIIe siècle nous entendons cette déclaration : « Ce n'est

1. Wetter, 243, 13 : « Wissent, das manig mensche enmitten in der welt ist, und hat man und kint, und sitzet etlich mensche und macht sin schuhe, und ist sin meinunge zu Gotte sich und sine kint generen. Und etlich arm mensche us einem dorffe gat misten und sin brötlin mit grosser surer arbeit gewinnet. Und disen allen mag geschehen, si súllen hundert werbe bas varn und volgent eiuvelteklichen irem ruffe, und das ist doch ein kleglich ding. Dise stont in der vorchte Gotz in demütkeit in irem armüte und volgent *irem ruffe* einvalteklichen. Armer blinder geistlich mensche, sich für dich, nime *deines ruffes* mit allem flisse von innan war, war dich der himesche vatter haben welle, und volge dem und entgang nút irre in *sinem wege.* » — « Sachez qu'au milieu du monde, il y en a beaucoup qui ont femme et enfants, et qui s'assujétissent au travail, qui font leurs souliers, qui désirent pourvoir chrétiennement à leur subsistance et à celle de leurs enfants. Dans un village, de pauvres gens vont fumer les terres, et gagnent avec beaucoup de peine leur pain de chaque jour. Et il se peut que tous ces gens marchent cent fois mieux, en suivant ainsi simplement leur vocation. Et c'est pourtant une chose lamentable ! Ils vivent dans la crainte de Dieu, dans l'humilité, dans leur pauvreté, et ils suivent *leur vocation* avec simplicité. Pauvre, aveugle homme d'Eglise, fais attention à toi, prends grand soin de faire ce que demande *ta vocation*, ce que Dieu veut de toi, et suis cette route, et ne t'égare pas dans le *chemin.* »

2. Vetter, 288, 19.

pas l'habit qui fait le moine, mais c'est la profession [1] », c'est-à-dire, suivant les paroles qui se trouvaient alors dans la formule de profession, c'est l'obligation à un vrai et réel changement de vie [2]. C'est pourquoi S. Bernard dit qu'un changement uniquement extérieur n'a aucune valeur ; c'est une attitude fausse, où manque la vertu, et qui de la piété n'a que l'*apparence* [3]. Et, avant lui, S. Benoît disait des faux moines qu'ils mentaient à Dieu avec leur tonsure [4]. Il fallait véritablement toute la haine de Luther contre l'Eglise pour dire sans exception de tous les religieux et de toutes les religieuses : « Leur petite routine leur suffit; et ils prétendent être sauvés par leurs ordres, leur froc et leur tonsure, et obtenir ainsi la rémission de leurs péchés [5] ». Dès le début de sa lutte contre les ordres, Luther proféra des accusations de ce genre ; elles furent reproduites par les siens, surtout par les religieux apostats, et, aujourd'hui encore, on ajoute foi à ce mensonge [6]. Qu'il y ait eu des religieux qui, de leur

1. « Monachum non facit habitus, sed professio regularis. » Decret. III, 31, 13. Un siècle auparavant, le 25 juin 1080, le synode de Brixen reprochait à Grégoire VII : « Habitu monachus videri, et professione non esse. » *Mon. germ. hist.*, Leg. sect. IV, t. I, p. 119, 8.

2. « Conversio morum. »

3. *In cap. Jejunii serm.* 2, n. 2. (Migne, *Patr. l.* t., 185, c. 172.)

4. Reg., c. I : « Mentiri Deo per tonsuram noscuntur. »

5. Erl., 36, 269 (1529). Ci-dess., p. 135. Reproche semblable dans Weim., XV, 765 (de 1524).

6. En voici un exemple : dans un opuscule où le franciscain apostat Jean Schwan ne fait que rapporter les calomnies de Luther contre les ordres et en particulier l'allégation que d'après les religieux la justification s'obtiendrait par les vœux, les frocs, les tonsures, la corde ou la ceinture. Clemen trouve « une intel-

état, n'avaient que l'habit, la tonsure et la corde, qui se contentaient de ces dehors, et par-dessous cachaient un cœur mondain et coupable, qui songe à le nier ? Souvent déjà, j'en ai fait la remarque. Autrement, il faudrait nier tout le luthéranisme, car à son origine, il s'est précisément recruté parmi ces religieux corrompus. Et de ses premiers apôtres, Luther lui-même n'avait-il pas dit que c'était par amour de leur ventre et de la liberté de la chair qu'ils étaient entrés dans les monastères, et que s'ils en étaient sortis ce n'était pas pour un autre motif[1] ? Des hommes de cette espèce, qui n'avaient de religieux que le nom, il y en avait dans tous les ordres ; et ils ont été un appoint pour le luthéranisme. Ils formaient cette tourbe dont le franciscain Alfeld écrit que Dieu en a délivré les ordres[2]. Le 8 juin 1522, le dernier chapitre des ermites qui eut lieu en Allemagne reconnaissait publiquement qu'ils « envahissaient le pays comme des animaux sans raison ou des plantes sauvages ; serviteurs de leur ventre, indisciplinés et paresseux, se recherchant eux-mêmes au lieu de Dieu ; disciples de la chair et non de l'esprit[3] ».

Si quelqu'un eût dû être circonspect avant de lancer de telles accusations, c'était bien Luther, dont les coups frappaient si durement ses compagnons et

ligence remarquable des pensées fondamentales de la Réforme » ; et naturellement, il les approuve. (O. Clemen, *Beiträge zur Reformationsgeschichte,* I, 1900, p. 55).

1. Voir ci-dessus, l'introduction, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. Dans W. Reindell, *Doktor Wenceslaus Linck aus Colditz,* Marbourg, 1892, I, 281, 7°.

adeptes, tandis qu'ils n'atteignaient en aucune façon les religieux honnêtes, quoique ce fût à eux qu'il en voulût. C'est pourquoi, lorsque l'ex-prieur des Augustins, Jean Lang, qui avait déjà eu deux femmes avant que Luther prît sa Catau, se mit à prêcher que selon la doctrine catholique la tonsure et le froc justifiaient, son ancien confrère Usingen lui répondit : « Qui peut s'empêcher de rire en entendant dire que le froc et la tonsure font le moine ? [1] » Il avait parfaitement raison, et il savait bien, avec S. Jérôme [2] et tous les docteurs de l'Eglise, que l'habit n'est qu'un *signe* des dispositions intérieures [3].

1. Dans le *Sermo* « *quem fecit in nupciis Culsameri sacerdotis an. 1525,* » Lang disait notamment : « Si legis opera, per Deum mandata, non justificant, quid cucullus et rasura præstabit ? » Usingen répond : « Quis sibi a risu temperare poterit, quando audit, cucullum et rasuram facere monachum ? » Bartholomaeus de Usingen, *De falsis prophetis... Contra factionem Lutheranam,* Erphurdie, 1525, fol. H. iij.

2. *Ep.* 125 *(ad Rusticum),* n. 7 : « Sordidæ vestes candidæ mentis *indicia* sint ; vilis tunica contemptum sæculi probet. »

3. Le changement de vêtements et le nouvel habit ne sont qu'un *signe,* un symbole de ce qui a lieu ou doit avoir lieu dans l'âme de celui qui entre au couvent, ou plutôt de celui qui fait profession : voilà ce que dans tous les ordres l'on déclare au moment de la vêture ou de la profession ; chez les ermites, au moment de la profession. Quitter son ancien habit *signifie* se dépouiller du vieil homme ; se revêtir du nouveau veut dire que l'on revêt l'homme nouveau, qui est formé selon Dieu. Au chapitre 18 des constitutions des ermites de St Augustin, dans la prière qui se récite à la benédiction de l'habit religieux, on dit que les Pères l'ont porté comme « *indicium* innocentiæ et humilitatis. » Ensuite « prior exuat novitium habitum novitialem, dicendo hunc versum : « *Exuat te Dominus veterem hominem cum actibus suis* Amen. Consequentur induat eum veste professorum dicens : *Induat te Dominus novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justicia et sanctitate veritatis.* Amen. » D'une manière plus

Mais Luther va plus loin encore ; il en arrive à dire : « Consulte les livres des théologiens récents, et tu verras que pour eux, servir Dieu n'est rien autre chose que de s'enfuir au désert ou dans la solitude, abandonner la vie publique et la vie de famille et se cacher dans un couvent [1] ». Pour le service de Dieu, les moines et les autres docteurs du pape ne savaient pas ce que

ou moins expressive, cet usage existait dans tous les ordres. S. Thomas d'Aquin (2ª 2ªᵉ, qu. 187, a. 6, ad 3) appelle l'habit religieux *signum professionis*, signe de la profession. De même, pour son contemporain Bernard I, abbé du Mont-Cassin, l'habit et la tonsure ne sont que des signes et des ombres de la vie religieuse et non cette vie elle-même. (*Speculum monachorum*, éd. Walter, p. 58). Que s'il se trouvait des religieux assez bornés et assez vicieux pour croire « *cucullatim se non posse damnari* » (voir A. Dressel, *Vier Dokumente aus Römischen Archiven*, Leipzig, 1843, p. 74 : Censure du dominicain Kleindienst, à Dillingen), c'étaient eux seuls qui en étaient responsables, et leur Ordre les en reprenait rigoureusement. Cette prétention n'était pas plus imputable à l'Eglise et aux ordres que la proposition de l'exalté Barthélemy de Pise dans son *Liber conformitatum :* « Nullus frater in habitu fratrum minorum est damnatus. » Déjà Gaspard Schatzgeyer répondait au dissolu François Lambert que les franciscains tenaient ce livre pour apocryphe, et il concluait : « *Tu ergo totum Ordinem ob nonnullorum sive indiscretionem, sive insipientiam præcipitabis in ruinam? Si hoc licet, quis in ecclesia status erit a calumnia immunis?* » (*De vita christiana, tr. 3ᵉˢ, 10ᵉ impostura*). Dans la suite, il aurait pu beaucoup mieux encore en appeler à Luther lui-même, qui en 1524, disait contre les Orlamondois : Si en raison des abus l'on devait supprimer ce qui en est l'occasion, « alors à cause des abus, tu devrais tuer les femmes et jeter le vin. » Weim., XV, 345. Voir, ci-dessus, p. 121. Les protestants feraient bien de se rappeler cette parole de leur Réformateur.

1. *Enarr. in Ps. II* (*Op. ex. lat.* XVIII, p. 98 ; 1532) : « *Consule recentium theologorum libros, et videbis servire Deo eis nihil esse aliud quam fugere in eremum, deserere politica aut œconomica officia, et sese abdere in monasterium.* »

c'était ; autrement, ils n'auraient pas *commandé* d'entrer dans un monastère et de renoncer à la vie publique et à la vie de famille [1]. Selon la doctrine du pape, pour être justifié il est absolument nécessaire de se faire religieux [2]. Est-ce exact ? Jusque-là, personne, pas même Luther, n'avait osé faire ce reproche aux grands théologiens. Son affirmation est-elle du moins confirmée pas la conduite de ceux qui ont eu sur le peuple une influence immédiate et qui étaient en même temps de bons religieux et de bons prêtres ? C'est ce que nous allons examiner.

Que dit ici Tauler ? « Ne te règle pas sur celui-ci ou celui-là : ce serait un véritable aveuglement. *Autant les hommes diffèrent entre eux, autant sont diverses les voies qui conduisent à Dieu* : ce qui pour l'un serait la vie, pour un autre serait la mort, et souvent la grâce est départie à chacun suivant sa complexion et sa nature... Avant tout, cherche quelle est *la vocation où Dieu t'a appelé et suis-la* [3] ». Même du dépouillement de toutes choses, de la pauvreté volontaire, Tauler dit : « L'homme doit s'y porter dans la mesure où *il y trouve*

1. *Enarr., in Ps. II*, p. 100 (1532). Voir, ci-après, ch. X, § I.

2. « Si tu veux échapper à l'enfer, au péché, à la colère de Dieu, à la loi et à tout cela, n'agis pas selon l'enseignement du pape qu'il faut se faire religieux et être pieux » (c'est-à-dire obtenir la justification par les œuvres). Erl., 48, 4 (1530-1532).

3. Vetter, 433, 27 (XXe Dimanche après la Trinité). — Au sujet de ce passage Köhler écrit : « Même la haute estime de la connaissance de la vocation de Dieu, que l'on trouve ici et qui a une teinte bien *spécifiquement* (!) luthérienne, cette estime n'est pas étrangère à Tauler. » (Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* (Erlangen, 1900), I, 267). Tout ce que Luther a tiré de l'Eglise, les protestants nous le représentent comme spécifiquement luthérien.

une aide et un secours pour acquérir la liberté de l'esprit. Beaucoup gardent leur âme plus pure et plus détachée, s'ils ont ce qui leur est nécessaire, au lieu d'être obligés de le mendier tous les jours [1] ». Oui, objectera-t-on, c'est ce que dit Tauler [mais Tauler n'est qu'une unité] ! Assurément ; mais ici il en appelle expressément aux « maîtres, et particulièrement à S. Thomas [2] ». Et ici encore, il revient sur l'idéal universel de la vie : la véritable pauvreté serait « que *l'amour de Dieu fût si profond au cœur de l'homme* que rien ne pût empêcher d'aller à Dieu [3] ».

Pour Tauler comme pour tout docteur catholique, la vie chrétienne dans le monde, aussi bien que la vie dans un ordre religieux, répond à une *vocation divine,* ou, si l'on veut, à une disposition de la Providence, encore que, pour lui aussi, la vie religieuse soit d'un genre plus élevé. Mais tous n'y sont pas appelés : « Personne cependant n'a le droit de le reprocher à Dieu ; car il est le maître, et il peut faire ce qu'il veut. » Pour ce qui est de nous, nous devons tous « devenir conformes à son Fils unique et devenir ses enfants bien-aimés », les uns plus, les autres moins [4]. Les religieux « sont appelés spirituels parce qu'ils ont une seule volonté avec Dieu et qu'ils lui sont conformes et unis ; *mais à cela*

1. Ed. de Francfort, III, 132 ; Surius, *ouv. cité,* p. 625.

2. Le *cod. g. monac.* 627, fol. 219[a] et le *cod. theol.* 263, fol. 201[a] de la bibliothèque nationale de Stuttdard disent expressément : « *Sprechen die meister ung mit sunderheit Thomas* » ; le ms. de Strasbourg, celui de Stuttgard 155, fol. 234, le *ms. Berol. germ.* 68 ont simplement : « *Spricht meister Thomas.* »

3. *Ibid.*

4. Vetter, p. 241, l. 21. Voir en outre *Kirchenlexicon,* 2e édit., XII, 1077.

tous les chrétiens sont obligés, et ils doivent se garder de rien vouloir contre la volonté de Dieu[1] ». Pour servir Dieu, c'est-à-dire pour vivre chrétiennement, il n'est pas nécessaire d'entrer dans un couvent. La vie chrétienne dans le monde « selon les commandements de Dieu et de la sainte Eglise », vie qui a son couronnement « dans la crainte de Dieu, dans l'amour de Dieu et du prochain, *est et s'appelle une vraie vie chrétienne* et c'est la vie d'un chrétien, et c'est une bonne règle et, sans aucun doute, cette vie appartient à la vie éternelle... A cette règle, *Dieu a convié et appelé* un certain nombre, et il n'exige pas d'eux autre chose ; et il pourrait bien se faire qu'ils vécussent assez purement dans cette voie pour atteindre la vie éternelle sans passer par le purgatoire[2] ». Il résulte donc que la vie hors du cloître ne doit pas être considérée comme une vie imparfaite, car Dieu n'appelle personne à l'imperfection. Mais, pour Tauler, le religieux mis en parallèle avec le simple chrétien n'est-il pas du moins le chrétien *parfait?* Non, répondit-il, en se référant à S. Thomas : « Les religieux ont le devoir de *tendre* à la perfection, dit maître Thomas[3] », mais non celui d'être parfaits.

Le point capital est toujours que chacun s'étudie à accomplir la volonté de Dieu, à suivre l'appel de Dieu[4], non seulement pour le choix d'un état, mais pour les œuvres et les fonctions à accomplir dans chaque état.

1. Vetter, 105, 27.
2. Vetter, 337, 10.
3. *Ibid.*, 105, 31 : « *Sô sint schuldig, sprach meister Thomas, zu lebendeund zu ramende noch volkomenheit.* »
4. Voir de très beaux passages sur ce point, *ibid.*, p. 176-177, 434.

Henri Suso est complètement du même avis. « A mon sens, pour une âme qui cherche Dieu, il n'y a rien de si désirable à savoir que la très chère volonté de Dieu sur elle ». « Dieu meut sans être mu : il est l'amour vers qui l'amour s'empresse ; il donne aux cœurs leur ardeur et aux désirs leur rapidité ; et il se tient comme un but immobile, vers lequel tous les êtres tendent et soupirent. Mais [pour l'atteindre] leur allure et leurs voies ne sont pas les mêmes[1] », etc. Suso, lui non plus, ne se contente pas de l'extérieur sans l'intérieur. Il reconnaît, il est vrai, que la condition de ceux qui vivent dans le monde est difficile, à cause des soucis qui les assiègent : « car il est difficile de ne pas s'enfariner au moulin et de ne pas se brûler au milieu du feu » ; toutefois, il crie aux religieux : « Sachez-le bien : j'ai rencontré [dans le monde] des gens qui, au milieu de toutes leurs préoccupations, vivaient dans un degré de pureté et de perfection à faire rougir des hommes adonnés à la vie spirituelle[2] » ; c'est-à-dire ces religieux qui sous l'habit de leur ordre cachent des cœurs pleins des pensées du siècle. Ils sont le plus grand nombre, bien que ceux qui resplendissent comme de brillantes étoiles dans les ténèbres « se trouvent en grand nombre aussi dans *tous les états*, dans tous les ordres, à tout âge et dans les deux sexes[3] ». Et cette maxime d'Henri Suso s'ap-

1. *Liber epistolarum* dans le *Cod. Theol.*, 67, de la bibliothèque nationale de Stuttgard, fol. 53-54. [K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse deutsche Schriften*, 1907, p. 468, 21, 469, 9]. — Voir un passage similaire dans Denifle, *Die Schriften des sel. Heinrich Seuse*, 1880, I, 615-616 [trad. G. Thiriot, *Œuvres mystiques du b. Henri Suso*, 1899, t. II, p. 316-317.]

2. D'après le *Cod. Vindobon.*, 2739. Voir aussi l'édition de Diepenbrock, p. 411 [Bihlmeyer, 526, 10 ; Thiriot, II, 365].

3. *Horologium Sapientiæ*, éd. J. Strange (Coloniæ, 1861), p. 48.

plique à tous : « Conforme-toi à la volonté divine en toutes choses, dans la richesse et dans la misère, dans le bien-être et dans l'indigence, dans la consolation et dans la désolation. Mais fais que l'exemplaire bien-aimé (Jésus-Christ) te soit toujours présent au fond de ton cœur et de ton âme[1]. »

Pour Ruusbroek comme pour tous les autres docteurs chrétiens, la vie et la règle du Christ est le fondement de tous les ordres, de la vie de tous les saints, de toutes les pratiques de la sainte Eglise, dans les sacrifices, dans les sacrements et dans tous les genres de vie convenables. La foi chrétienne, dit-il plus loin, est fondée sur le Christ et sur sa vie, et sa vie est sa règle, et sans sa règle personne ne peut persévérer[2]. Cette règle prescrit à *tous* d'observer les commandements de Dieu avec l'obéissance voulue, et de faire en toutes choses sa très aimable volonté. *Aimer Dieu et l'avoir en vue, le bénir, le remercier et le louer, l'honorer, le prier et l'adorer en esprit et en vérité, voilà la règle de tous les hommes*[3] ».

Voilà aussi ce que, peu après, dans sa règle pour les laïques, Theodoric Engelhus donne comme *la première des vertus* : « Aime, loue, sers, et remercie Celui qui t'a créé pour sa gloire et qui t'a donné ton âme et ton corps », etc.[4]. C'est le fondement que, cent ans plus tard, presque dans les mêmes termes, S. Ignace met

1. Cod. cité, et Diepenbrock, p. 410. [Bihlmeyer, 525, 9, 557. Voir aussi Thiriot, II, 363].

2. *Werken van* Jan van Ruusbroek, t. V (Gent, 1863), *Dat boec van den twaelf beghinen*, c. 69, p. 205.

3. *Ibid.*, p. 206.

4. Edité par Langenberg, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik* (1902), p. 76-77.

dans ses *Exercices*[1]. Ainsi, pour tous, l'idéal de vie est le même ; mais il y a des choses que, dans sa règle, Jésus-Christ s'est borné à conseiller : ce sont les trois *conseils* évangéliques, qui n'obligent pas, mais que l'on est libre de suivre.

Bien loin que la pratique de ces conseils éloigne du Christ, les vrais religieux reconnaissent en lui « leur abbé et leur roi, avec qui ils vivent[2] ». Mais l'habit *extérieur* suffit peut-être à faire le vrai religieux ? Oh non ! « Il y en a bien plutôt un grand nombre qui ont promis de vivre selon les conseils de Dieu, et qui ne vivent ni selon ses conseils, ni selon ses préceptes ! L'habit *intérieur*, celui de la vertu, est très passé de mode ; quoi d'étonnant que l'on commence aussi à mettre l'habit extérieur au même rang que l'habit séculier[3] ». Pour Ruusbroek aussi, comme pour tous les docteurs, l'extérieur n'a aucune valeur sans l'intérieur. « Tous ceux qui sont assujettis à la chair et au monde et qui méprisent le service de Dieu, quel que soit l'état, quel que soit l'ordre où ils sont, quel que soit l'habit qu'ils portent, ceux-là ne peuvent plaire à Dieu ». On pense à Tauler, quand il ajoute : « Ni les dignités, ni l'état religieux, ni la prêtrise, ne sont en eux-mêmes ni bienheureux, ni saints, puisqu'on y trouve à la fois des mauvais et des bons ; mais ceux qui sont entrés dans ces états et qui n'en ont pas pris le genre de vie sont condamnés plus sévèrement que les autres[4] ».

1. Voir plus loin, p. 306.
2. Ruusbroek, *loc. cit.*, c. 59, p. 163.
3. *Ibid.*, c. 61, p. 177-178.
4. *Ibid.*, p. 179.

Dans l'esprit de Ruusbroek est écrit le petit livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, qui au temps de Luther était déjà fort répandu, soit en manuscrit, soit en imprimé. Il est dans toutes les mains, même dans celles des protestants : ils peuvent donc se convaincre par eux-mêmes que pour la vie religieuse, l'auteur parle d'une *vocation* gratuite de Dieu, vocation qui n'est pas accordée à tous[1]. Ce n'est pas peu, dit-il, de demeurer dans les monastères ; mais celui-là seul sera sauvé qui y vivra bien et y mourra heureusement. L'habit et la tonsure ne servent de rien : c'est le changement des mœurs, et la mortification entière des passions qui font le vrai religieux[2]. Du reste, le religieux a le même but à atteindre que celui que Dieu n'a pas appelé à la vie religieuse ; car, pour l'un comme pour l'autre, le grand précepte et le but de la vie, c'est de servir Dieu, de l'aimer par-dessus toutes choses, et de le servir lui seul[3]. La vie religieuse n'est qu'un moyen pour atteindre plus facilement ce but. Pour tous, Dieu doit être le but et la fin suprême[4].

§ 3. — *Des mystiques allemands à Luther.*

Le célèbre Gérard (ou Gerrit) Groote jouissait d'une très grande autorité, même auprès de Luther[5].

1. *Imit. Christi*, III, 10.
2. *Ibid.*, I, 17.
3. *Ibid.*, III, 10 ; I, 1. Cf. *Deut.* 6, 13 : « *Dominum tuum timebis et illi soli servies* ». 10, 20 : « *Ei soli servies* ».
4. *Ibid.*, III, 9.
5. Dans son commentaire sur *l'Epître aux Romains*, c. 5, fol. 167 (Ficker, II, 145), Luther trouve que personne n'a aussi bien

Nul n'ignore combien fut puissante son influence sur la vie religieuse de son temps. Qu'enseigne-t-il donc sur l'idéal de la vie, sur la perfection et sur les Ordres ? Je choisis une œuvre écrite dans la langue du peuple et destinée à des femmes du peuple, aux béguines. Groote y développe ses idées absolument d'après la Somme de S. Thomas d'Aquin : il la donne toujours en preuve et il la cite fort exactement. Pour lui, comme pour tous les maîtres, l'essentiel dans la perfection est le détachement intérieur des choses de la terre, le renoncement du cœur à l'argent et aux biens, aux plaisirs de la chair, à la volonté propre, le tout par amour pour Dieu ; c'est en cela, dit-il, que consiste la véritable union à Dieu. Pour atteindre cette union, il n'est pas nécessaire d'aller dans les monastères; car la perfection de l'amour et la parfaite adhésion à Dieu, dit Groote, en se référant à S. Thomas[1], se trouvent aussi en dehors des cloîtres, chez des gens qui, devant Dieu, sont quelquefois plus pauvres, et ont plus renoncé à leur volonté que des religieux corrompus vivant dans les monastères. A ce propos il fait appel[2] à un ouvrage de Suso déjà cité, le *Livre de la Sagesse éternelle*[3], où il est question des religieux qui n'ont du

expliqué que Groote la nature du péché originel : « Hamc originalis peccati apud nullum inveni tam claram resolutionem, quam apud Gerardum Groot in tractatulo suo *Beatus vir*, ubi loquitur non ut temerarius philosophus, sed ut sanus theologus. » Sur ce point, voir, ci-après, t. II, p. 275, t. III, p. 97 et suiv.

1. 2ª, 2ªª, qu. 184, a. 4.

2. *De Simonia ad beguttas*, dans R. Langenberg, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*, p. 27-28, 31-32 ; voir aussi p. 49-51.

3. *Horologium Sapientiæ*.

religieux que l'apparence, mais dont le cœur est très loin de Dieu.

A quelque auteur de ce temps que l'on se reporte, l'on trouve toujours la même doctrine. Groote a rabaissé plutôt qu'exalté la conception de l'état religieux ; il est donc inutile de s'étendre plus longuement à son sujet.

Le chartreux Henri de Coesfeld, contemporain de Groote, ne donne que la doctrine de ses prédécesseurs. « La racine, la forme, le couronnement et le lien de la perfection, c'est l'amour. ... A la perfection de l'amour appartiennent essentiellement les préceptes de l'amour ; les trois conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance ne sont que des *instruments* pour atteindre cette perfection ; » de là les degrés qui existent dans la perfection de l'amour[1]. L'idéal de la vie demeure le même pour tous.

Qui Luther peut-il donc avoir en vue quand il affirme qu'au dire « des moines » quiconque « prend le froc devient par là même aussi pur et aussi innocent que s'il venait de recevoir le baptême[2] » ? Ses autorités ne

1. Voir ce passage et d'autres en latin dans Landmann, *Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters* (1900), p. 179.

2. Erl., 40, 165 (1539). — Dans les *Propos de Table* (éd. Förstemann, II, 187, n. 53), il y a un passage qui est du pur Luther : « Comment on doit devenir pieux, (c'est-à-dire obtenir la justification) : Un déchaussé dit : Prends un froc gris, porte une corde et une tonsure. Un prêcheur dit : Prends un manteau noir. Un papiste : Fais cette œuvre-ci ou celle-là, entends la messe, prie, jeûne, fais des aumônes ; et ainsi chacun prône ce qui lui semble bon pour être sauvé. Mais un chrétien dit : Ce n'est que par la foi au Christ que tu deviendras pieux, juste et bienheureux ; par pure grâce, sans toutes tes œuvres et mérites. Et maintenant, compare bien tout cela pour voir où est la vraie justice ».

peuvent être que les moines les plus dépravés, ou les plus simples d'esprit, des *difformités* que, dans sa haine contre l'Eglise, il avait l'audace de présenter comme le type vrai et unique du religieux. Mais dans leurs propres monastères et leurs propres ordres[1] on s'élevait aussitôt contre ces difformités qui étaient leur croix et leur ruine, comme on le vit au commencement du mouvement luthérien.

Et maintenant, si tous les fondateurs d'ordres, ainsi que ceux qui ont enseigné dans l'Eglise, ont regardé les dispositions intérieures comme la partie essentielle lors de l'entrée dans la vie religieuse, de la prise d'habit et de la profession, dispositions sans lesquelles l'habit à lui seul ne saurait, pendant le cours de la vie, sanctifier personne au monde, faut-il croire que dans leur pensée, pour les moribonds et pour les morts, le même habit devait pourtant avoir cette vertu[2] ?

1. Pour moi, l'un des exemples les plus intéressants a toujours été ici le franciscain ALVARUS PELAGIUS (*De planctu ecclesiæ ; cod. Vat. lat.* 4280, pars 2ª, c. 167, fol. 322, 325ᵇ-326 ; dans l'éd. Venetiis 1560, lib. 2, c. 78, fol. 214ᵇ-215) ; il y prend vigoureusement à partie les religieux hypocrites, surtout les mendiants et, nommément, les franciscains. Je reviendrai sur tout cela dans l'introduction aux origines du luthéranisme, au commencement du second volume.

2. Ici, l'on retrouve chez Luther ses procédés habituels. Il reproche aux moines d'avoir souvent revêtu les gens de l'habit monastique sur leur lit de mort, pour les ensevelir avec. Cf. par ex. Erl. 40, 165. Mais il supprime la condition préliminaire : ces personnes devaient se tourner vers Dieu avec des sentiments de repentir. Si des abus se présentaient, et il s'en présentait en effet, Luther devait simplement se souvenir de ses propres réflexions sur les abus, et se taire. Du reste ces abus étaient d'un genre assez prosaïque et ils n'avaient rien à voir avec la foi. Ainsi, nous trouvrons çà et là des moines mendiants qui ne voyaient pas d'un

Mais avançons d'un pas et, parmi les docteurs de cette époque, étudions ceux qui n'étaient rien moins que très favorables aux religieux, du moins aux ordres mendiants.

Pierre D'AILLI est loin d'avoir manifesté pour eux une sympathie excessive, et, pour l'entrée dans les ordres, il était d'une extrême sévérité ; toutefois, dans ses idées sur l'idéal de la vie et les rapports de la vie monastique avec cet idéal, il n'a pas un mot qui diffère de la doctrine de S. Thomas. Pour lui aussi, la perfection de la religion chrétienne réside *essentiellement* dans le précepte de l'amour de Dieu et du prochain ; au contraire, ce qui appartient en propre à la vie monastique n'est qu'un *moyen* pour parvenir à cet amour. Du reste, ici encore, tout dépend du sentiment intérieur ; car, dans beaucoup d'ordres, on oublie l'*essentiel*, pour ne songer qu'à l'observance des constitutions ; ou l'on ne donne pas à l'essentiel toute l'attention qu'il faudrait. Il arrive souvent que dans un état moins parfait, l'on acquiert une plus grande perfection, et inversement : des religieux, par exemple, pourront être plus parfaits que beaucoup de prélats et d'ermites [1]. Ces observations elles-mêmes nous

mauvais œil le désir des mourants de se faire enterrer avec l'habit de leur ordre et qui y poussaient même, parce qu'alors ces morts étaient enterrés dans le cimetière de l'Ordre, ce qui n'était pas sans utilité pour le couvent. Mais l'idée que l'habit sauvait n'y était pour rien. Les gens simples et niais ne sauraient ici faire la règle ; et pourtant c'était à eux seuls que Luther pouvait en appeler.

1. *De ingressu religionis*, du *Cod. Bruxell.* 21.106, dans TSCHACKERT, *Peter von Ailli* (1877), p. [52] : « Attendatur libertas religionis sub abbate Christo, et qui[a] in ea stat salus, sine transferendo se ad

montrent que Pierre D'AILLI maintient la distinction des degrés de perfection.

GERSON s'occupe beaucoup plus longuement de la question ; dès l'abord, il s'accorde avec Pierre d'Ailli, son maître, et avec S. Thomas, sur ce principe fondamental que « la perfection de la vie humaine réside dans la charité : nul chrétien ne peut le nier[1] ». « C'est la charité et les préceptes de la charité qui constituent et qui parfont la vie chrétienne[2] ». L'amour

jugum constitutionum additorum, propter quas in multis religionibus fit irritum *mandatum Dei de dilectione Dei et proximi, in quo stat essentialiter religionis christianæ perfectio, in aliis solum instrumentaliter;* aut saltem hoc mandatum non ita quiete ab aliquibus et excellenter impletur propter exercitium corporalis servitii et similium. Stat enim frequenter, quod aliquis de imperfectiori statu fit perfectior et e contra, sicut quidam religiosi perfectiores sunt multis in statu prælaturæ existentibus aut multis solitariis. » L'éditeur de cet ouvrage nous montre combien, dans le protestantisme, l'on a peu l'intelligence de ces questions : au mot *instrumentaliter* il met un point d'interrogation !

1. *De perfectione cordis, opp.* III, p. 437.

2. *De consil. evangel. Opp.* II, p. 671. Cet ouvrage est certainement l'un des premiers de Gerson ; il est dans le genre scolastique. Le doute que SCHWAB a élevé sur son authenticité (*Johannes Gerson*, p. 765, n. 2) est dénué de fondement, comme il apparaît par les raisons qu'il donne : dans les autres œuvres de Gerson, dit-il, on ne trouve pas cette continuelle référence à St Thomas. Non ; mais pour une bonne raison : il s'agit ici d'un sujet sur lequel c'est précisément St Thomas qui a écrit avec le plus de détails et le plus à fond ; aussi est-ce sur lui que s'appuient tous ceux qui ont traité ce sujet. Pourquoi donc Gerson n'en aurait-il pas agi ainsi, alors surtout qu'il écrivait à la manière scolastique ? Schwab n'a pas remarqué non plus que l'ouvrage est très mal édité, et pour le constater, il aurait pu lui suffire de la « prétendue sentence du Christ, que l'on rechercherait inutilement ailleurs (p. 671) : Neque enim, ait Christus, recte curritur si, quo currendum est, nesciatur. » Si Schwab avait compulsé St Thomas il y aurait vu (2^a 2^ae, *qu. 184 a. 3, ad 2*) que ce passage

de Dieu par-dessus toutes choses est de précepte. « Tous les théologiens sont d'accord pour dire que, seuls, les bienheureux accomplissent parfaitement le précepte de la charité et il ne s'en trouve pas un pour soutenir que, par là, les bienheureux accomplissent un conseil et non un précepte ». Gerson reproduit ensuite la doctrine de S. Thomas, que dans l'amour de Dieu il n'y a pas une certaine mesure qui tombe sous le précepte, tandis que le surplus serait de conseil [1]. Sur les conseils, il tire les mêmes conclusions que S. Thomas ; pour lui aussi, les vœux ne sont que des moyens de perfection, des « instruments pour atteindre plus facilement et plus vite la perfection essentielle de la vie chrétienne [2] ». Avec lui encore, il appelle aussi l'état

très connu est de St Augustin (*De perfect. justitiæ*, c. 8, n. 19), et tout se serait éclairci pour lui. De S. Thomas sont prises aussi d'autres citations. On peut simplement se demander si l'écrit vient directement de Gerson, ou s'il est la transcription d'un de ses élèves.

1. *Ibid.*, p. 672. A ce propos, Gerson cite par erreur l'écrit de St Thomas. *De perfectione vitae spirit.* Ce passage se trouve dans *Contra retrahentes a relig. ingressu*, cap. 6. Dans Gerson, le texte est corrompu et il faut le rétablir ainsi : « Præceptum dilectionis Dei, quod est ultimus finis christianæ vitæ, nullis terminis coarctatur, ut possit dici quod tanta dilectio cadat sub præcepto, major autem dilectio limites præcepti excedens sub consilio cadat ; sed unicuique præcipitur ut Deum diligat quantum potest ». Schwab n'a pas fait cette remarque (p. 766, note).

2. *Ibid.*, p. 677 : « Consilia proprie et maxime respiciunt materiam instrumentalem disponentem ad facilius et brevius acquirendam essentialem vitæ christinæ perfectionem, et ideo sunt perfectio secundum quid et accidentaliter ; præcepta vero divina magis de directo et immediate respiciunt illa, quæ essentialiter pertinent ad vitam christianam et spiritualem, sicut virtutes et actus eorum. »

religieux une *école* de perfection [1]. Je m'arrête, car en répétant les paroles de Gerson, je ne ferais que répéter ce que nous savons déjà par S. Thomas.

Comme à toutes les époques, il se trouva aussi du temps de Gerson des esprits exagérés, qui donnaient à l'état religieux une valeur que les fondateurs d'Ordres ni l'Eglise n'avaient l'intention de lui attribuer. De ce nombre était le dominicain Matthieu Grabow. Ces hommes outrés étaient l'exception, et, comme tels, ils ne faisaient que confirmer la règle. L'Eglise et les théologiens s'élevèrent aussitôt contre eux, comme on l'avait déjà fait au XIVe siècle contre les franciscains exaltés, qui ne méritent pas que je m'étende sur eux davantage. Aussi Jean Nider disait : « Il ne faut pas croire un seul des faux prédicateurs, quand même il se tiendrait sur le haut du clocher ; s'il ne dit pas la vérité, ce n'est qu'un prédicateur de recoins [2] ». C'était le cas de Grabow et de son écrit : l'on se scandalisa grandement et à juste titre d'y voir les ordres représentés comme les « vraies religions [3] », à l'opposé de la société si bonne et si utile des *Frères de la vie commune*, d'y lire que dans le monde *on ne pouvait pas suivre les conseils* [4]. Pierre d'Ailli et Gerson (ce dernier, le 3 avril 1418, à la requête du pape) donnèrent sur cet ouvrage une appréciation défavorable.

1. *De religionis perfectione*, consider. 5a. *Opp.* II, 684.

2. Dans un sermon de Nider sur les dix commandements. Voir H. Schieler, *Mag. Johannes Nider*, p. 407.

3. « Veræ religiones ».

4. Voir ses propositions dans *opp. Gerson*, I, 473. Sur ce point, et sur ce qui amena l'écrit de Grabow, voir Schwab, p. 763 ; Salembier, *Petrus de Alliaco* (1886), p. 113.

On s'explique comment Gerson, justement indigné, se montra sévère, au point qu'un lecteur distrait pourrait croire qu'il rétractait quelque peu ses premières idées sur la vie religieuse. Mais il avait à lutter contre les vues erronées de Grabow, à établir qu'un moine, par cela seul qu'il est moine, n'est pas encore parfait, mais qu'il fait seulement profession de *tendre* vers la perfection ; à démontrer que sans les vœux il est possible d'atteindre la perfection, que la religion proprement dite est la religion chrétienne, à laquelle les religieux ne sont pas seuls à appartenir. Dès lors, l'on s'explique fort bien les expressions mordantes de Gerson. Pour éviter les abus et les malentendus[1], il voudrait voir mise de côté l'expression d'*état de perfection* pour désigner l'état religieux. Toutefois, même en attaquant cette expression, Gerson est un témoin du sens que lui avaient attribué ceux qui, jusque-là, l'avaient employée : par là, ils n'avaient pas prétendu que *les religieux eussent déjà atteint la perfection, mais bien qu'ils cherchaient à l'atteindre.* Or, c'est précisément ce que nous avons entendu dire à S. Thomas et aux autres maîtres avant Gerson : tous, ils présentaient les conseils, et, avec les conseils, l'état de perfection, comme des voies, des instruments pour atteindre la perfection, mais non comme la perfection elle-même[2]. Gerson ne fait que reproduire cette ancienne doctrine quand, pour désigner l'état religieux,

1. Malentendus qui existent encore aujourd'hui chez les théologiens protestants.

2. Voir à ce sujet Suarez, *De statu perfectionis*, lib. I, c. 14, n. 6, spécialement contre Gerson.

il propose de l'appeler : une voie, un instrument, une institution pour arriver à la perfection[1]. Malgré son indignation, il fut contraint de confirmer la tradition établie. Rien d'étonnant, dès lors, que son ouvrage postérieur *De la Perfection de la Religion* se meuve dans le cercle de ces idées qu'il avait précédemment exprimées[2].

1. « Religiones hujusmodi facticiæ satis improprie et abusive et forsan arroganter dictæ sunt *status perfectionis :* patet, quia stat, homines imperfectissimos tales Religiones profiteri, sicut notat Augustinus, quod non pejores reperit, quam eos qui in hujusmodi religionibus defecerunt. Sed aliunde declaratur hæc abusio vel usurpatio nominis ; quia secundum illos, qui noviter post sanctos Doctores usi sunt tali vocabulo *status perfectionis*, ille status non dicit apud religiosos perfectionem habitam vel acquisitam, sicut est de statu prælatorum ; sed tantummodo dicit perfectionem acquirendam : constat autem, quod perfectio acquirenda non est jam acquisita. Et ideo melius nominaretur viæ quaedam vel instrumenta seu dispositiones ad perfectionem acquirendam, quam diceretur *status perfectionis* ; immo et, sicut hujusmodi status sic dictus dirigit et juvat quosdam ad perfectiorem observationem veræ religionis Christianæ, sic et multos impedit atque præcipitat quos tutius fuerat in sæculo remansisse, quia *displicet Deo stulta et infidelis promissio* (Eccle., 5, 3), quæ scilicet vel indiscrete sumitur, vel non observatur. » (*Opp.* I, 468). D'où l'on voit ce qu'il faut penser de ce passage de l'article XXVII de la confession d'Augsbourg. « Et ante hæc tempora reprehendit Gerson *errorem monachorum de perfectione, et testatur, suis temporibus novam vocem fuisse*, quod vita monastica sit status perfectionis. » (*Die unveränderte Augsburgische Konfession, Kritische Ausgabe* von P. TSCHACKERT, Leipzig, 1901, p. 183). Les paroles rapportées ci-dessus n'ont pas besoin de commentaire : « Noviter post sanctos doctores » n'est pourtant pas synonyme de : « Suis temporibus novam vocem fuisse. » Ces mots révèlent en même temps chez les rédacteurs une étrange ignorance de l'histoire. Sur cette confession, voir ci-après, ch. X.

2. *Opp. II*, 682 et suiv. Dans la *Consid. 3ª*, p. 683, non seulement Gerson ne conteste pas le terme *religio* pour désigner l'état religieux, mais il en donne même une excellente explication : « Sicut ecclesia significat principaliter universalem congregationem

Denis le Chartreux, si réservé, se place absolument au point de vue de S. Thomas [2]. Il en est de même du pieux évêque de Florence, S. Antonin [3]. Mais venons-en aussitôt à la période qui précède immédiatement Luther.

Chez les religieux qui, dans les couvents dégénérés, cherchèrent à faire revivre l'antique discipline monastique, l'on pourrait, plus que partout ailleurs, s'attendre à rencontrer des exagérations. On comprend aisément qu'en regard du chrétien ordinaire ils aient été portés à attribuer une trop grande valeur à l'élément monastique, qui avait été négligé et avait fait place à l'élément mondain. De fait, ce fut assez souvent ce qui arriva. Précisément à l'époque de Pierre d'Ailli et de Gerson, en un mot quand on entreprit de réformer les divers ordres et de les ramener à leur rigueur primitive, il y eut dans les couvents des observants qui, préoccupés tout entiers de l'accom-

fidelium et inde dicitur catholica... sic in proposito de religione etiam est propter majorem circa consilia religationem. » De même qu'en regard de la « *Religio christiana* » lui et d'autres appelèrent les ordres « *religiones factitiæ* », ainsi le concile de Constance les appela « *religiones privatæ* ». Les ordres sont appelés *religiones*, non par synonymie, mais par analogie. Les protestants de la confession d'Augsbourg traduisent avec malveillance : « Ordres *prétendus* de vie spirituelle. »

2. Cela va de soi pour sa *Summa fidei orthodoxæ*, qui est un abrégé de la *Somme* de St Thomas, mais ailleurs aussi, Denis montre ce souci de suivre St Thomas, par ex. dans le *Comment. in Ps.* 118, n. 96.

3. *Summæ pars IV*, tit. 2, c. 2 : *De consiliis*. Un de ses contemporains et du même ordre que lui, Jean Herolt, expose lui aussi sur l'amour et les exercices extérieurs des principes qui ne sont pas différents. Voir Paulus dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, XXVI (1902), p. 428, 430.

plissement ponctuel des statuts de leurs Ordres, négligèrent souvent plus ou moins l'essentiel, et surtout la charité envers le prochain. Les gens peu sensés, les difformités morales ne manqueront jamais, notamment dans la pratique de la vie. Mais en revanche, les maîtres de la vie spirituelle et les docteurs, les réformateurs d'ordres aussi bien que les anciens fondateurs, tous insistaient constamment et avec une égale vigueur sur l'observance de la partie essentielle. C'est ce que dans leurs bulles aux observants firent aussi les papes du XVe et du XVIe siècle ; et ce fut aussi le but des efforts des réformateurs d'ordres à cette époque, dont nous allons maintenant nous occuper [1].

Pierre du Mas, nommé par le pape Sixte IV abbé de Chezal-Benoît (18 août 1479), entreprit de réformer son monastère, et à partir de 1488 il s'occupa de la rédaction des statuts. Dans l'introduction, il déplore que dans le cours des temps, le nombre s'en soit trop accru : il ne veut pas tomber dans le même défaut, mais, dit-il, « *nous lier à la doctrine de l'amour du Christ* par la voie de l'humilité, afin que *par le sentier de l'Evangile,* nous méritions d'arriver au royaume des cieux, comme on nous l'enseigne dans la préface de la règle [2]. Dans la règle, notre saint Père fondateur nous enseigne en détail et avec une grande sagesse ce *chemin royal de l'humilité et de la charité* [3] ». Sa réforme,

1. J'ai recueilli sur ce point des matériaux importants qui se trouvent utilisés en partie dans l'introduction à l'origine du luthéranisme. [Le P. Weiss y a modifié le plan que Denifle avait en vue].

2. Voir, ci-dessus, p. 128.

3. Dans U. Berlière, *La congrégation bénédictine de Chezal-Benoît* dans la *Revue bénédictine,* 17e année (Maredsous, 1900), p. 37,

favorisée par le pape, fit des progrès : plusieurs monastères l'accueillirent et c'est ainsi que fut créée la congrégation de Chezal-Benoît. L'un de ces monastères fut Saint-Sulpice de Bourges, où, à partir de 1497, fut abbé l'humaniste français Guy Jouvenneaux. C'était l'un des plus zélés promoteurs de la réforme ; pour y aider, il composa l'ouvrage : *Instances pour une réforme monastique* ; il y frappait sur les moines mauvais, corrompus (c'est-à-dire sur des moines ressemblant à merveille à ceux qui, quelques années après, devaient être les plus fervents adeptes de Luther), et il y exposait aussi les principes de la véritable vie monastique[1].

Or, pour Guy, qu'est-ce donc vraiment que la vie monastique ? La *vraie* vie chrétienne peut-être ? Assurément non. Pour aller à Dieu, écrit-il, il y a différentes vies, ou différents genres de vie, encore que pour le moine, *une fois* qu'il a choisi la vie monastique, c'est elle qui est pour lui la voie qui mène à Dieu[2]. Mais celui qui est entré dans la vie monastique n'est-il pas, dès lors, le parfait chrétien, voire même le très parfait

désormais édité aussi par le même dans les *Mélanges d'histoire bénédictine* T. 3. (Maredsous, 1901), p. 104-105.

1. *Reformationis monastice vindicie seu defensio, noviter edita a viro bonarum artium perspicacissimo Guidone Juvenale. O. S. B. nec non per eundem rursus diligentissime castigata (Impressum impensis Angelberti et Godfridi Maref...* MDIII). Sur l'auteur, voir Berlière, *Revue*, etc., p. 347.

2. *Ibid.*, l. 1, c. 2, fol. 1[b] : « Sed ex nostris dicit aliquis : numquid est alia via (*au lieu de* vita) que ducit ad Deum, quam ista, que imponitur nobis ? *Est plane*, sed non tibi. Antequam enim hanc elegisses, plures tibi alie patebant ; quando autem de plu bus hanc viam tibi elegisti, de omnibus unam fecisti. »

chrétien ? Du tout. Et Guy développe à ce sujet le pur enseignement de S. Thomas d'Aquin et des autres docteurs. « L'état religieux, dit-il, n'est-il pas une *école* et un *exercice* pour arriver à la perfection de la charité [1] » ?

Le religieux n'a pas d'autre idéal de vie que le simple chrétien ; le religieux, en tant que religieux, ne cherche qu'à atteindre plus parfaitement cet idéal. Dans la congrégation de Chezal-Benoît, c'était là un point hors de conteste. Un autre membre de cette congrégation, le célèbre humaniste Charles FERNAND, moine de S. Vincent du Mans [2], revient souvent sur ce point. C'est sur la charité et l'humilité qu'est fondée la règle de S. Benoît, de même que toute la religion chrétienne [3]. Etre chrétien et aimer Dieu fidèlement sont deux choses indissolublement unies [4]. Pour tout chrétien, il est nécessaire de croire en Dieu, d'attendre de lui la vie éternelle et de bien vivre, c'est-à-dire de

1. Le chapitre IX du livre II a pour titre : *Quod status religionis sit facile compendium, quo ad perfectionem veniatur...* Le chapitre lui-même commence ainsi (fol. 34) : « Status autem religionis nonne est quidam disciplina et exercitium perveniendi ad ipsam charitatis perfectionem, cujus officina monasterium est ? » etc.

2. Sur lui, voir BERLIÈRE dans la *Revue bénédictine, loc. cit.* p. 262 et suiv.

3. *Speculum disciplinæ monasticæ*, Parisiis, 1515, l. 4, c. 28, fol. 72b : « Charitas ut virtutum summitas, humilitas ut fundamentum, in his potissimum Benedictina regula et omnis christiana fundatur religio. »

4. *Epistola parænetica ad Sagienses monachos* (Parisiis, 1512), c. 21 : « Itaque, mi frater, si revera in Deum credis, si christianus es, si Deum fideliter amas — hæc enim indissolubili sibi junctura cohærent — non equidem video qui fiat, ut nullus te propriæ conscientiæ permoveat scrupulus » etc.

craindre Dieu, de l'aimer, et d'observer ses commandements[1]. Le religieux n'a pas d'autre tâche à remplir : il doit déraciner ses vices, et posséder la charité ; en un mot. tendre vers la perfection, afin de l'acquérir peu à peu[2]. Car la seule raison d'entrer dans un monastère est, en s'appuyant sur Dieu, de tendre le plus possible vers la perfection par une pénitence et un progrès de tous les jours. Tout chrétien, et plus encore, tout religieux doit être plein de zèle pour acquérir les vertus[3]. C'est à *tous* les hommes qu'il est dit de se tourner vers Dieu de tout leur cœur ; pour *tous* la parole du Sauveur a la même valeur : « Ce n'est pas celui qui me dit : « Seigneur, Seigneur », qui entrera dans le royaume des cieux ; mais celui qui fait la volonté de mon Père, c'est-à-dire celui qui est soigneusement attentif à cette volonté[4] ». Ailleurs encore, Charles Fernand aime à revenir sur ces principes[5]. En quoi les trois vœux sont-ils donc utiles ? Ils sont des moyens destinés à rendre plus facile l'obtention du but : ils nous aident

1. *Ibid.*, c. 23.

2. *Ibib.*, c. 44 : « Cœnobitica conditio extirpandorum viciorum possidendaeque charitatis (quam cæterarum virtutum universa sequitur soboles), i. e. studiosæ perfectionis paulatim attingendæ status est... Ad meliora donec vivitur pro virili portione conari, in suo quemque genere perfici est. »

3. *Ibid.*, c. 22 : « Hæc petendi cœnobii tota ratio est, ut ope freti divina quotidie pœnitendo proque virili nostra (parte) proficiendo ad quantum fieri potest perfectionis gradum fœliciter evehamur... Omni christiano, maxime tamen monachis, de congerendis virtutibus assidua est sedulitate cogitandum. »

4. *Ibid.*, c. 23.

5. *Ibid.*, c. 53 et ses deux ouvrages *De animi tranquillitate* (Parisiis, 1512), *Confabulationes monasticæ*. (Parisiis, 1516).

à triompher de nous-mêmes et du monde[1]. L'auteur, il est vrai, s'exprime toujours à la manière des humanistes, mais le fond, c'est la doctrine de S. Thomas. Il est bien loin de parler d'idéals de vie différents pour le chrétien ordinaire et pour le religieux. Ce qu'il recommande aux nombreux religieux dégénérés, c'est précisément ce qui est commun à tous les chrétiens, ce à quoi tout chrétien est obligé de tendre, encore que le religieux y ait une obligation plus marquée.

Un autre humaniste français qui n'appartenait pas à cette congrégation, mais quitta l'Université de Paris pour entrer dans l'abbaye réformée de Cluny, Jean Raulin, ne s'éloigne pas de ses confrères d'un iota, si bien que l'on est contraint de répéter toujours les mêmes choses. Ce que plus haut les Allemands nous ont dit, ce Français nous le dit à son tour, à savoir que l'habit ne fait rien par lui-même, qu'il est simplement le signe de ce qui doit le précéder à l'intérieur. Si l'intérieur manque, le religieux n'est qu'un hypocrite : l'habit indique qu'il porte la croix du Christ, qu'il est un ami de la croix du Christ, tandis que le mauvais religieux ne l'est pas ; l'habit le convainc de mensonge[2].

1. Voir des développements à ce sujet dans les chapitres VI-VIII du premier livre du *Speculum disciplinæ monasticæ*.

2. *Rel. viri frat. Johanis* Raulin *art. et theol. professoris scientissimi epistolarum... opus eximium. Venundatur Luteciæ Paris.* (Parisiis, Jean Petit, 1521); fol. 55 : lettre aux frères de S. Alban à Bâle ; au fol. 57, il écrit notamment : « Nihil enim vilius religioso homini quam ventris ingluvies, qui professione et habitu mentitur abstinentiam tanquam ypocrita exterius mentitus sobrietatem, interius autem plenus omni fetore et spurcitia, ut sepulchrum patens et fetens, sicut guttur eorum. Habitu quidem ferre Christi crucem mendaciter ostendunt se amicos crucis

En changeant d'habit et d'état, il faut aussi changer d'intérieur[1].

Raulin écrit aux moines de S. Alban, de Bâle : « Que *Dieu* vous possède entièrement, corps et âme, lui qui a tout créé et qui a tout racheté... Considérez le rocher d'où vous avez été taillés ; et ce rocher était *le Christ à qui vous avez été étroitement unis par la foi, par le baptême, par l'amour...* ; attendant la bienheureuse espérance et l'apparition glorieuse de notre grand Dieu. *Aimez-le donc de tout votre cœur,* lui qui vous a aimés le premier ; aimez-le en accomplissant ce que vous lui avez promis ; devenez dignes de ses promesses et vous obtiendrez ici-bas une récompense au centuple, et dans l'autre vie la gloire éternelle. Croyez-moi, mes frères, *si vous l'aimez de tout cœur en vivant selon les règles légitimes de nos anciens et bienheureux pères,* tout vous réussira heureusement », etc. [2].

Christi simulant, se crucem portare post Jesum fallaces ypocritæ confingunt. » Voir, en outre, ci-dessus, p. 269 et suiv., 278.

1. *Ibid.*, fol. 94[b] au maître Jean Varambon : « Si mutavi vestem, mutavi statum, mutavi animum. »

2. *Ibid.*, fol. 58 : « Ipse omnia interiora et exteriora vestra possideat, qui omnia fecit, omnia redemit, et cum placuerit omnia morte consummabit. Attendite petram unde excisi estis, petra autem erat Christus, cui per fidem, per baptismum, per amorem firmiter juncti estis, et per longanimitatem, patientiam in tribulationibus, angustiis, et laboribus ad tempus excisi videmini, expectantes beatam spem et adventum gloriæ magni Dei. Itaque illum amate ex toto corde, qui prior dilexit vos, considerantes, quæ sibi promisistis, ea adimplendo, si forte et ab eo vobis pollicita quandoque digni eritis suscipere, hic in presenti centuplum, et in futurum gloriam sempiternam. Credite mihi, fratres, si eum ex toto corde dilexeritis juxta antiquorum beatissimorum patrum legitima instituta viventes, omnia vobis prospere succedent, et cum moribus optimis mœnia domorum vestrarum alta », etc.

Les lettres de Raulin sont adressées quelques-unes à des prêtres, et la plupart à des religieux : il n'y en a pas une pour des laïques. Celui qui parle aux laïques, au peuple, est amené à toucher à d'autres points, qui entrent aussi dans l'objet du présent chapitre. C'est ce qu'eut l'occasion de faire un contemporain de Raulin, le dominicain et prédicateur Marc de Weida, de Leipzig. Pendant l'Avent de 1501, en conformité avec tous les docteurs catholiques, il exposa que travailler de ses mains et gagner son pain à la sueur de son front, « pour servir Dieu plus efficacement et nourrir sa femme et ses enfants », est une *prière* continuelle. — « L'homme doit s'attacher constamment *à ce que réclament son état et sa condition*, à ce qui est bon et juste. S'il le fait, il prie toujours. On rencontre de pauvres paysans, des laboureurs ou des artisans et d'autres encore, qui dans leur travail, dans tout ce qu'ils entreprennent ont en vue Dieu et sa gloire : avec *leur travail quotidien* ces hommes sont plus agréables au Dieu tout puissant et ils méritent plus à ses yeux que beaucoup de chartreux ou autres moines noirs, gris ou blancs, qui se tiennent tous les jours au chœur, chantant et priant [1] ». Dans le même sens, Tauler parlait un jour, dans un sermon, de ces religieux qui « avec leur être extérieur supportent les charges de leur ordre : chanter, lire au chœur et aller au réfectoire, et qui avec cela sont de bien tristes serviteurs de Notre-Seigneur » ; et il disait d'une

1. *Das* Vater Unser, *herausgegeben von* V. Hasak, *Die letzte Rose* (1883), p. 8-9. Sur la vie et les œuvres de Marc, voir N. Paulus, *Marcus von Weida*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, XXVIe année (1902), p. 251.

manière très expressive : « Pensez-vous, mes chers fils, que Dieu vous a faits seulement pour être ses oiseaux ? Bien loin de là ! Il serait aussi très heureux de trouver en vous ses fiancées et ses amis de prédilection [1] ».

Pour le prêtre séculier et célèbre prédicateur Geiler de Kaisersberg, la perfection de la charité est aussi le but où l'on doit tendre, dans le monde comme dans l'état religieux ; mais celui-ci dispose de moyens propres à faire atteindre plus facilement cet idéal [2]. Après S. Bernard, il compte neuf avantages de l'état religieux [3] ; et ceux-là en jouissent qui à l'extérieur joignent l'intérieur ; car sans « vie spirituelle dans le cœur », on n'a que le cordon sans le soulier [4] ».

Nous allons clore la série des témoignages antérieurs à Luther, par un contemporain de Geiler et de Marc de Weida, mais qui était leur aîné, par Gabriel Biel, professeur à Tubingue, qui a exercé une si grande influence sur les théologiens de son époque, et sur Luther lui-même dans sa première phase. Quoique nominaliste comme Pierre d'Ailli, c'est à la manière de ses prédécesseurs qu'il expose le rapport de l'état religieux à l'état conjugal et celui de l'un et de l'autre au but qui leur est commun. Certainement, dit-il, l'état conjugal est bon, mais la perfection virginale est

1. Vetter, 354, 10.

2. *Der Hase in Pfeffer* (mot à mot : *Le lièvre dans le poivre*, c'est-à-dire : *Voilà le* hic), Strasbourg, Knobloch, 1516, fol. b. iiij.

3. *Ibid.*, fol. e. iij. Ses *Sermones novem de fructibus et utilitatibus vite monastice* (Argentinæ, 1518) sont consacrés tout entiers à ce sujet. Il en sera question encore au cours de cet ouvrage.

4. *Ibid.*, fol. d. iii.

beaucoup plus élevée. « *Néanmoins, on peut être plus parfait dans le mariage que beaucoup ne le sont dans l'état de perfection* ». Après avoir fait des citations en ce sens, il conclut : « Ce n'est pas l'état qui rend la personne parfaite, *mais c'est la charité* avec laquelle cette personne est unie à Dieu selon son état. L'état religieux n'est pas la perfection, mais une *voie qui nous offre de nombreux moyens pour arriver à la perfection* ». Il n'est donc pas permis de mépriser l'état religieux : ce serait mépriser les conseils évangéliques[1].

Il n'y a pas à s'étonner que ceux qui les premiers se sont élevés contre Luther se soient bornés à rappeler la doctrine des anciens. L'échappatoire consistant à soutenir que ce sont les attaques de Luther qui ont amené ses adversaires à une doctrine plus circonspecte, n'est plus possible aujourd'hui. En 1524, celui à qui Luther

1. *Sermones dominicales de tempore*, Haguenau, 1520, fol. 21b (*dom. 2 post oct. Epiphan.*) : « Nunc autem, quia bona est castitas conjugalis, melior continentia vidualis, optima perfectio virginalis, ad probandum omnem electionem graduum, ad discernendum quoque meritum singulorum ex *intemerato* Marie virginis utero nasci dignatus est ; a prophetico Anne *vidue* ore mox natus benedicitur ; a *nuptiarum* celebrationibus jam juvenis invitatur, et eas sue presentie virtute honorat. Hec Beda. Verum licet status conjugalis inferior sit inter tres predictos : *potest nihilominus aliquis in matrimonio perfectior esse multis in statu perfectionis.* Sic de Abraham loquitur B. Augustinus et Hieronimus (et allegat Magister in IV, dist. XXXIII), qui non preferunt celibatum Joannis conjugio Abrahe. Unde *non status perficit personam, sed charitas, qua unitur secundum statum.* Unde status non est perfectio, sed *via* quedam habens multa adjutoria ad perfectionem », etc.

(N. d. T.) : Denifle a traduit *Via quædam* par *Sicherer Weg.* Il est évident qu'il y a là une inadvertance. Je traduis d'après le latin.

avait tant vanté l'état religieux, son ancien maître Barthélemy D'USINGEN répondait au franciscain apostat Gilles MECHLER : « Qui donc peut s'empêcher de rire, en entendant dire que les religieux prétendent se sauver par leurs vœux, leur ordre, leur habit, leur nourriture, etc. En tout cela, il n'y a rien de plus qu'un secours et une aide pour conserver la grâce sanctifiante et progresser dans la vertu. Les vœux permettent à l'homme d'avoir plus de tranquillité et de facilité pour vivre dans la loi de Dieu et observer ses commandements [1] ». Donc, pour Usingen, comme pour tous les maîtres avant lui, l'essence de l'état religieux, les vœux, ne sont que des moyens pour arriver à la perfection. Ce n'est pas précisément pour servir Dieu, c'est, dit-il, « pour le servir avec *plus de tranquillité* que je suis entré au couvent [2]. » L'idéal de la vie est le même pour tous ; mais « l'état religieux a pour but de faire servir Dieu et accomplir ses commandements avec plus de tranquillité et de facilité [3]. » Telles étaient les idées professées par Luther lui-même, quand il était augustin et qu'il poussait Usingen à entrer dans son ordre. Le très honnête Usingen ne craignit pas de les proclamer publiquement à la face de ses confrères apostats ; il savait qu'ils ne pouvaient le taxer de mensonge.

Le provincial des franciscains, Gaspard SCHATZ-

1. D'après les passages latins que cite N. PAULUS dans son ouvrage *Der Augustiner Bartholomäus von Usingen* (1893), p. 19, note 2, et p. 18, n. 1. Voir, ci-dessus, p. 272, n. 1.

2. « Religionem nostram intravi, ut in illa quietius Deo servirem. » *Ibid.*, p. 17, n. 5.

3. « Monasticæ vitæ observantia eo tendit, ut quietius et expeditius Deo serviatur in mandatis ejus. » (1525). *Ibid.*, p. 18, n. 1.

GEYER[1] agit de même à l'endroit de Luther et de ses confrères apostats. Aux allégations de Luther dans son livre *sur les vœux monastiques*, que l'on prétendait se sauver par les ordres et tout ce qui s'y rattache, ainsi que par ses propres œuvres ; que les religieux se mettaient à la place du Christ comme s'ils pouvaient se sauver eux-mêmes et les autres, Schatzgeyer répond : « Dans quelle règle monastique as-tu vu cela ? Parcours-les toutes et essaie d'en trouver une *seule* qui le dise. Les religieux répondent tout autrement. Notre état nous enseigne, et notre doctrine nous dit que nous devons honorer Dieu et le servir avec un cœur pur, une bonne conscience et une foi véritable ; nous garder avec soin de toute offense de Dieu ; accomplir avec zèle la volonté divine, aspirer à ressembler à Dieu, demander sans relâche le secours d'en haut ; dompter la chair par la mortification, garder la pureté de l'esprit et du corps, fuir le monde et cependant servir le prochain. Regarde si tout cela va contre les commandements de Dieu, contre le Christ, contre l'Evangile, contre la liberté chrétienne, contre tout ce qui est bien[2]. »

1. Sur lui et ses œuvres, voir N. PAULUS, *Kaspar Schatzgeyer* (1898) ; mais Paulus (p. 62 et suiv. : défense de la vie religieuse contre Luther et les autres novateurs) ne s'occupe pas du point que je traite ici. Je me sers surtout de la *Réplique* et de l'*Examen* de Schatzgeyer.

2. *Replica contra periculosa scripta*, etc. (s. l. et a. ; mais de 1522), fol. 2 ij : « Obsecro, ubi hec in aliqua monastica legisti regula. Discute singula monastices instituta, si vel unum ex his invenire queas ; aliter respondent monastici. Audi monasticorum responsa : nostra instituta docent, nostra doctrina est, Deum puro corde,

Et d'après Schatzgeyer, lui aussi, comme d'après tous les docteurs avant lui, l'idéal de la vie proposé à tous consiste dans l'accomplissement du précepte de l'amour de Dieu et du prochain. Ce précepte embrasse « la perfection essentielle de la religion chrétienne, et il n'est pas d'acte de charité qu'il ne renferme ; donc il n'y en a pas qui tombe sous le conseil ». C'est ce que S. Thomas nous a déjà enseigné : que, dans le précepte de l'amour de Dieu, il n'y a pas lieu de distinguer entre un plus et un moins, le plus tombant sous le conseil et le moins sous le précepte. Pourtant Schatzgeyer n'était pas thomiste, mais scotiste. Avec tous les docteurs chrétiens il écrit ensuite : « Les conseils évangéliques sont au nombre des moyens sans lesquels le simple chrétien peut parvenir à toute la véritable perfection évangélique, autant qu'il est possible en cette vie ; le moine n'a donc aucune raison de s'élever au-dessus des autres, quoique, pour permettre d'atteindre le but de la véritable vie chrétienne en cette

conscientia bona et fide non ficta colere, ab omni ejus offensa studiosius cavere, divinam sedulo implere voluntatem, ad deiformem aspirare unitatem, supernum indefesse implorare auxilium, dominicam passionem deplorare, in eandem imaginem transformari ; et ut hec efficacius fiant, docent carnem jejuniis, vigiliis et laboribus macerare, carnis lascivias frenare, indomitos ire motus cohibere, mentis et corporis pudicitiam custodire, mundi vanitates circumspecte fugiendo declinare, quietem et silentium amare, proximis nihilominus pro loco et tempore secundum fraterne charitatis exigentiam obsequi devote. Hec sunt monastices exercitia. Perpende, si sint fidei consona, si catholica, si evangelice et apostolice doctrine quadrantia, an vero preter aut supra aut extra aut vero contra fidem, contra verbum Dei, contra Christum, contra evangelium, contra Dei precepta, contra christianam libertatem, contra omne bonum. »

vie et en l'autre, les conseils ne soient pas d'un faible secours, mais qu'ils y aident et qu'ils y poussent fortement[1]. » Dans la suite, il n'a pas rétracté cette doctrine, encore qu'il l'ait exprimé en d'autres termes ; pour lui, l'état religieux n'a toujours été qu'un moyen, fort efficace sans doute, pour atteindre l'idéal de la vie chrétienne[2].

Dans ses deux écrits contre les *Propositions* de Luther et son *Jugement sur les vœux monastiques*, Jean Dietenberger, dominicain et lecteur en théo-

1. *Ibid.*, fol. c. ij. : « In quocunque gradu quantumcumque heroico veritas hujus ex illo primo et maximo concluditur precepto : Diliges Dominum... quod tam arduum est, ut a nullo homine viatore possit consummate impleri, sed a solis comprehensoribus hoc modo impletur. *Hoc autem, cum omnem essentialem christiane religionis complectatur perfectionem, et omnibus propositum sit observandum*, ex eoque charitas proximi manare dignoscatur quantumcumque perfecta vel consummata, infertur, *nullum esse charitatis actum, qui non in hoc concludatur precepto*, ex consequenti *nullum cadere sub consilio*. Evangelica consilia de hiis sunt, sine quibus christianus ad omnen essencialem evangelicam ascendere potest perfectionem statui vie possibilem, ut monasticis nulla false remaneat gloriatio, ex solis consiliis evangelicis vel traditionibus adjectis, cumulacioris perfectionis essencialis super vulgares quosque ; nam talis gloriacio, cum sit odiosa et non immerito cuique zelatori discreto displicibilis, convellenda est. Evangelica consilia de hiis sunt, que non parum, verum vehementer, hominem promovent et provehunt ad vere christiane vite assequendum finem et in presenti et in futuro. »

2. C'est ce qu'il dit dans l'*Examen novarum doctrinarum* (1523), fol. F[4] : « Monasticum institutum est quidam modus vivendi in unitate sanctæ ecclesiæ catholicæ et apostolicæ compendiosus, quo efficacius vetus Adam per crucem mortificatur, novus homo qui secundum Deum formatus est in justicia et veritate sanctitatis induitur, et spiritus humanus in divinum spiritum transformatur, ad gloriam Dei et hominis salutem, per Spiritum Sanctum ordinatus, evangelicis et apostolicis institutis bene quadrans. »

logie à Francfort, marche dans la même voie[1]. Il s'appuie sur les déclarations qui se trouvent dans les *Collations des Pères*[2], déclarations que j'ai rapportées au chapitre VII, et il conclut que le but des vœux et des autres institutions monastiques n'est pas d'acquérir la justice et le salut « ce que, jusqu'ici, personne n'a avancé[3] », mais d'être des instruments et des moyens qui nous aident à faire notre salut[4]. La pratique des préceptes est indispensable au salut, mais non celle des conseils ; en effet, quelque utiles qu'ils soient en tant que secours pour faire son salut, ou plutôt pour atteindre la perfection, encore est-il qu'ils ne sont aucunement nécessaires[5].

C'est exactement dans le sens de S. Thomas qu'à Paris le théologien Josse Clichtoue traite cette question[6],

1. Johannis Dytenbergii theologi *contra temerarium Martini Luteri de votis monasticis judicium liber primus...* (1524). Johannis Ditenbergii sacr. litterarum professoris *de votis monasticis liber secundus, editus in secundum de votis monasticis Luteri judicium...* Anno MDXXIV. Voir à ce sujet H. Wedewer, *Johannes Dietenberger, sein Leben und Wirken* (1888), p. 464. Je me sers de l'édition des deux ouvrages en un seul volume : Coloniæ, Pet. Quentell, 1525.

2. *Collationes Patrum*. Voir ci-dessus, ch. VII, p. 239.

3. « Quod nemo dixerit unquam. »

4. *Ibid.*, fol. 55b, 56.

5. *Ibid.*, fol. 136b : « Præcepta de his sunt, quæ ad salutem adeo sunt necessaria, ut non possit cuiquam his non observatis salus contingere. Consilia autem de his sunt, quæ ad salutem quidem conferunt nonnihil atque utilia sunt, ut tamen nulli sit desperenda salus, ubi haec non accesserunt... Sunt itaque in Evangelio, præter Christi præcepta omnibus necessaria, ad perfectionem haud parum accommoda quædam, quæ consilia dicimus. »

6. *Antilutherus Iodoci Clichtovei Neoportuensis, doctoris theologi, tres libros complectens*. Parisiis, 1524. Le troisième livre traite

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

tandis que l'abbé cistercien Wolfgang Mayer le fait en partie d'après S. Bernard, et çà et là avec quelque confusion [1].

Il est inutile de fatiguer le lecteur par des redites continuelles. Pourtant il est impossible de ne pas mentionner une voix sortie d'un monastère de femmes : c'est à tort, disait en 1524 une religieuse à ses contemporains, que l'on reproche au monde des couvents de croire que leur ordre, leur habit, leurs prières et leurs jeûnes suffisent à les sauver. Une telle croyance est loin de leur pensée : *jamais on ne la leur a enseignée.* Pour elle, elle sait fort bien que toute la justice humaine est comme un vêtement souillé, et que l'habit religieux ne la justifie pas plus que leur habit séculier ne justifie les bourgeois de Cologne [2]

Comme dernière preuve de tout ce qu on vient de lire, je rappellerai la fondation et l'institution de la Compagnie de Jésus par S. Ignace de Loyola. Comment S. Ignace prépare-t-il ses novices à entrer dans l'ordre qu'il a fondé ? Peut-être par des considé-

exclusivement des vœux, et il est dirigé contre le *Jugement sur les veux monastiques* de Luther. Je reviendrai fréquemment sur cet ouvrage. Je me sers de l'édition Coloniæ, Pet. Quentell, 1525.

1. *Votorum monasticorum tutor ;* dans le *Cod. lat. monac.* 2886 (de 1526). Sur l'auteur voir N. Paulus, *Wolfgang Mayer, ein bayerischer Cisterzienserabt des 16. Jahrhunderts,* dans l'*Historisches Jahrbuch,* 1894, p. 575 et suiv. ; mais l'article traite trop brièvement de cet ouvrage (p. 584). J'ai déjà cité plusieurs fois Mayer.

2. Dans l'ouvrage : « *Ayn Sendbrieff vonn einer andächtigen frummen Klosterfrawen von Marienstayn au yren* Bruder *Endris vonn wegen der lutherischen ler* » s. l., 1524. Voir A. Baur, *Deutschland in den Jahren* 1517-1525. (Ulm, 1872), p. 217.

rations sur un idéal de vie supérieur, d'après lequel ils auraient désormais à se diriger? Pas le moins du monde. Il ne connaît qu'un idéal de vie, celui qui est commun à tous les hommes. Il commence notamment par demander au futur jésuite quatre semaines d'exercices spirituels[1], exactement d'après la méthode et la direction qu'il prescrit aux laïques vivant dans le monde et que lui-même avait suivie dans la solitude de Manrèse[2], alors qu'il ne songeait à rien moins qu'à entrer dans un ordre ou à en fonder un. Ignace avait cherché cette solitude pour y vivre tout à Dieu, peu après que Luther avait quitté la solitude de la Wartbourg où il avait écrit ses pamphlets contre les vœux monastiques et contre la sainte messe. A l'entrée de ses *Exercices spirituels*, comme un fondement dont personne ne saurait se passer, S. Ignace pose cette maxime, qui forme la substance de *tout* idéal de vie : « L'homme est créé *pour louer, honorer et servir Dieu, notre Seigneur, et, par ce moyen, sauver son âme* (c'est-à-dire atteindre sa fin éternelle). Et les autres choses qui sont sur la terre sont créées à cause de l'homme, pour l'aider dans la poursuite de la fin que Dieu lui a

1. Voir *Primum ac generale examen iis omnibus qui in Societatem Jesu admitti petent, proponendum*, c. 4 ; dans les *Constitutiones Societatis Jesu, latine et hispanice, cum earum declarationibus* (Matriti, 1892), p. 20.

2. Voir *Vita Ignatii Loiolæ et rerum Societatis Jesu historia, auct.* J. Alphonso de Polanco, I (Matriti, 1894), p. 18, 21, 23, 25, mais spécialement le très sérieux travail de P. A. Astrain, *Historia de la compañía de Jésus en la assistencia de España* (Madrid, 1902), p. 31 et suiv. Sur le plan des Exercices, voir *ibid.*, p. 140 et suiv. et Handmann dans la *Theol. prakt. Quartalschrift* (Linz, 1903), p. 746 et suiv., 777.

marquée en le créant », etc.[1]. C'est la même pensée que nous avons entendu exprimer tant de fois dans les pages précédentes.

Mais, si cet idéal de vie doit être aussi celui des religieux, il s'ensuit que pour S. Ignace, l'obligation d'observer les trois conseils ne constitue pas un idéal de vie plus élevé, mais seulement un *moyen* plus propre à faire atteindre, aussi parfaitement que possible, l'idéal de vie commun à tous. Cela est tellement vrai que, dans les *Exercices*, S. Ignace ne propose que cet idéal, cet *unique* fondement que je viens de rappeler ; et l'on doit s'appliquer à le méditer pendant une semaine entière ; pour les religieux, il n'indique aucun idéal de vie particulier. Les méditations suivantes sur le règne, la vie et les vertus de Jésus-Christ à qui toute la chrétienté obéit et qui veut conquérir tous les pays infidèles, ces méditations ne parlent pas d'un nouvel idéal de vie, mais, pour tout chrétien qui veut atteindre sa fin, de la nécessité de se vaincre soi-même, de se réconcilier avec Dieu, de mettre de l'ordre dans sa vie, de se modeler sur Jésus-Christ par la pratique des vertus. Ainsi, pour tous, Jésus-Christ est la *voie* qui mène au Père, à la fin éternelle.

Une prescription des supérieurs venus après S. Ignace est aussi en conformité parfaite avec l'esprit du fondateur : pour leur renouvellement annuel dans la vie spirituelle, tous les membres de la Compagnie, qu'ils

1. *Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola, cum versione literali ex Authographo hispanico notis illustrata* (a Joanne Roothaan, *præposito generali*). Romæ, 1852, p. 23-24 (edit. quarta) ; voir à ce sujet, ci-dessous, ch. x, § 3, p. 375 et suiv.

aient fait ou non leur profession solennelle, doivent pratiquer ces *Exercices* par lesquels ils ont été préparés à entrer dans l'Ordre, ces Exercices qui ne connaissent que l'idéal commun à tous, qui n'indiquent d'autre voie que Jésus-Christ. C'est ainsi que les anciens jésuites ont été formés, et c'est ainsi que le sont les jésuites modernes[1]. Tous les autres ordres leur ont pris cette méthode, sans *pour cela* changer un iota à leurs anciens statuts; bien loin de là, les *Exercices* leur servent précisément à mieux observer leurs règles propres. A l'aide de ces *Exercices*, le chrétien dans le monde apprend aussi à mieux connaître l'idéal de vie qui lui est commun avec le religieux, la voie qui y mène, à savoir Jésus-Christ, afin de pouvoir par cette voie atteindre cet idéal. Ce n'est pas dans la *voie*, et à

1. Le P. Roothan exprime très bien cette idée dans la lettre à tous les membres de l'Ordre, qu'il a mise dans la première édition (1834) : « Sæpe ac multum cogitanti mihi, Patres ac Fratres carissimi, immo vero assidue animo volventi, quanam maxime ratione in renata paucis abhinc annis ac sensim adolescente Societate *spiritus ille vel exsuscitari, ubi opus sit, vel conservari, foveri, promoveri possit*, qui ejus olim tum primordia tum incrementa tam læta reddidit ecclesiæ Dei, tam fructuosa ad innumerabilium hominum salutem : illud jamdudum occurrebat, *nihil fore* ad convertenda corda Patrum in filios, *ad filios*, inquam, *Patribus reddendos quam fieri posset simillimos, aptius atque efficacius, quam sancti Patris nostri Exercitiorum spiritualium diligens studium et accuratum usum*. Etenim cum primos illos Patres nostros et qui eosdem subsecuti sunt *non alia re magis, quam horum Exercitiorum opera, in alios plane viros mutatos fuisse constet*, perque ipsos alios deinceps atque alios, iisdem hisce spiritualibus exercitiis excultos e vitiorum laqueis expeditos, non virtutis modo, verum etiam eximiæ sanctitatis studio incensos fuisse, et in concepto semel ardore spiritus ad mortem usque per multos labores et ærumnas perseverasse : quid est, quod iisdem exercitiis nos rite utentes non eundem spiritus fructum in nobis fidenter expectemus ? »

plus forte raison ce n'est pas non plus dans le *but* que se trouve la différence entre ce chrétien et ce religieux ; c'est dans l'imitation plus ou moins parfaite des exemples du Christ. *Voie et but* peuvent se rencontrer et chez les religieux et chez les laïques ; le religieux comme tel a seulement plus d'espoir de devenir plus conforme à Jésus-Christ, parce que les moyens qu'il emploie sont mieux adaptés à l'obtention de ce but. Mais, sans le sentiment intérieur, ces moyens mieux adaptés ne servent de rien, et ce sentiment, tous peuvent le posséder, sans faire profession ouverte de ces moyens[1].

En outre, bien qu'après sa conversion et avant la fondation de son ordre, S. Ignace eût, à plusieurs reprises, habité ou étudié dans des monastères, il n'y avait pourtant jamais appris que, d'après la doctrine de l'Eglise, ou tout au moins d'après celle des moines, l'habit et la tonsure suffiraient à rendre saint. Aussi, pour mieux répondre aux besoins de l'époque et à la mission de son Institut, il ne prescrivit aux siens ni habit particulier, ni corde, ni ceinture, et

1. De même, pendant l'année de probation des jésuites, les autres exercices ne présentent rien qui, en quelque manière que ce soit, puisse amener à conclure à un autre idéal de vie ; au contraire, ces exercices n'ont d'autre but que d'exciter le sujet à la mortification, à la victoire sur soi-même, à l'humilité et à l'amour du prochain, afin qu'il atteigne mieux l'idéal qu'il a découvert dans le livre des *Exercices*. C'est pourquoi on le met à servir dans les hôpitaux, on le fait aller quelque temps sans argent mendier de porte en porte par amour du Christ, s'occuper à de vils travaux, enseigner la doctrine chrétienne aux ignorants, ou encore (si c'est possible) prêcher ou confesser. *Constit. Societ. Jesu*, etc., p. 20, 22.

pas davantage la tonsure monastique. Ce que nous avons entendu les anciens nous enseigner, que tout cela n'était nullement essentiel à la vie religieuse, et que cette vie consistait avant tout dans les dispositions intérieures du religieux, S. Ignace nous le prouve par sa création elle-même. En laissant de côté le costume, il n'abandonna que le symbole, le signe[1], et non la chose signifiée, la substance de la vie religieuse. Rien d'étonnant non plus qu'il n'ait prescrit aux siens d'autres jeûnes que ceux de l'Eglise. Il avait appris de S. Thomas que la supériorité d'un ordre ne se marque pas par une plus grande rigueur dans les pratiques extérieures, mais par un plus grand discernement dans la coordination de ces pratiques au but de l'ordre[2]. Déjà, au commencement du XIIIe siècle, en vue du but spécial de l'ordre dominicain : le salut du prochain, la défense de la foi contre les infidèles et les hérétiques, et finalement la propagation du règne de Jésus-Christ, le fondateur de cet ordre et ses successeurs statuaient que, par des permissions individuelles, l'on pourrait, à l'occasion, dispenser les étudiants, les professeurs et les prédicateurs, des rigueurs de l'ordre, et même, en certaines circonstances, de la prière au chœur ; bref, en tout, l'on devait travailler à adapter les règles générales de

1. Voir, ci-dessus, p. 272, n. 3.

2. 2a 2ae, qu. 188, a. 6, ad 3 : « Arctitudo observantiarum non est illud, quod præcipue in religione commendatur... Et ideo non est potior religio ex hoc, quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod majori discretione sunt ejus observantiæ ordinatæ ad finem religionis. »

l'ordre à son but particulier[1]. Si la vie même de l'ordre ou le salut de chaque religieux eussent été liés à ces pratiques, de telles dispenses n'eussent pas été possibles. S. Ignace et ses successeurs dans le généralat furent guidés par une vue juste de la situation, quand, à cause du but particulier de leur ordre, but semblable à celui des dominicains, à cause de nouvelles exigences et de nouveaux devoirs, ils supprimèrent complètement *la prière au chœur*, tant du jour que de la nuit[2] ; mais qu'en revanche ils insistèrent d'autant plus sur la vie intérieure, l'esprit de prière, la forte éducation ascétique de chaque membre, la pureté de l'esprit et du cœur. L'état déplorable où les ordres se trouvaient en général à cette époque engageait fortement aussi à tourner surtout son attention de ce côté.

1. Voir à ce sujet mon article dans l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, I, p. 177 et suiv. Dès cette époque, c'est-à-dire il y a 17 ans, j'avais dit que bien que dans l'ensemble, l'ordre dominicain eût encore l'aspect des anciens ordres, il *préparait* pourtant une nouvelle conception, ou mieux, une nouvelle forme de l'état religieux : cette forme pourrait être réalisée plus tard par ceux qui se proposeraient un but similaire à celui de l'ordre dominicain. St Ignace a été le premier à donner cette nouvelle forme à l'état religieux.

2. Chacun devait réciter à part soi le bréviaire prescrit par l'Eglise. Or dans les premiers temps de l'ordre dominicain l'on avait déjà fait la prescription suivante, au sujet de la prière au chœur (*Archiv* etc., p. 191) : « Toutes les heures doivent se réciter à l'église *brièvement et succinctement*, de telle sorte que les frères ne perdent pas la dévotion, et que leurs études (qui leur sont une aide pour la défense de la foi et pour la prédication) n'en souffrent pas le moindre dommage. » De cette disposition à celle de St Ignace, il n'y a qu'un pas.

N'était la crainte de trop grossir ce volume, je citerais volontiers nombre d'autres témoignages de l'antiquité catholique et de la tradition catholique[1]; mais ce serait porter de l'eau à la mer, car ceux que j'ai relatés dans ces deux chapitres suffisent amplement à permettre de porter un jugement éclairé sur la doctrine de l'Eglise et sur la falsification qu'en ont faite Luther et ses partisans. J'ai produit d'anciens docteurs, des moines, des fondateurs et des réformateurs d'ordres, les théologiens et les maîtres de la vie spirituelle les plus recommandés par l'Eglise, des mystiques, des religieux des différents ordres, des prêtres séculiers et des professeurs, et ceux qui étaient plutôt ennemis qu'amis des religieux, des prédicateurs populaires et Luther lui-même dans sa première période. A tous j'ai demandé si le religieux a un idéal de vie différent du simple chrétien ; — dans quel rapport les conseils et les vœux sont avec l'idéal de la vie et s'ils sont dans une sphère différente des préceptes ; — si, par cela seul qu'il prend l'habit, qu'il fait profession, qu'il pratique les exercices extérieurs de l'Ordre, le religieux devient parfait ; — si la perfection est exclusivement attachée à l'état religieux.

Or, quelles que puissent être les différences dans la manière dont ils ont traité ces questions, tous ces hommes ne s'en accordent pas moins sur les propositions suivantes :

1. Je traite ce point dans le second volume, sur les origines du luthéranisme.

2. Voir un essai dans H. Laemmer, *Die vortridentinisch-kath. hɿeologie* (1858), p. 171 et suiv.

1° La tradition de l'Eglise ne connaît *qu'un seul idéal de vie*, aussi bien pour les religieux que pour tous les autres chrétiens : c'est l'accomplissement du précepte de la charité envers Dieu et le prochain.

2° La *perfection* de la vie chrétienne réside précisément dans l'accomplissement le plus parfait possible de ce précepte ; c'est-à-dire dans un accomplissement aussi parfait qu'il se peut *ici-bas* et dans les divers genres de vie.

3° Donc, la perfection ne consiste pas dans les *conseils*, mais dans les préceptes ; ou plutôt dans le précepte de la charité comme terme final de toute moralité : les *conseils*, à l'observance desquels le religieux s'oblige par vœu, sont des *moyens* propres à faire atteindre plus facilement la perfection de la charité ; mais il ne s'ensuit pas que le chrétien dans le monde ne puisse pas atteindre cette perfection de la charité, autant qu'il est possible en cette vie.

4° Les conseils ne servent pas directement à écarter les obstacles qui s'opposent à la charité ; car c'est là la fonction des préceptes subordonnés à celui de la charité ; le but des conseils est d'écarter ceux des empêchements qui s'opposent à la pratique plus libre et plus facile, à la mise en acte la plus réitérée et la plus durable possible de la charité.

5° Si l'état religieux est appelé *état de perfection*, ce n'est pas parce qu'il est considéré comme la *perfection*, si bien que celui qui appartient à cet état la possèderait par là même, mais parce qu'en y embrassant les conseils, on s'oblige pour toujours et irrévocablement à *tendre* vers la perfection.

6° L'habit et tout ce qui est extérieur ne sert de rien sans la pureté et la vigueur du sentiment intérieur, sans la donation de soi à Dieu : plus cette donation est intime et parfaite, d'autant plus parfait aussi est le religieux dans son cloître, et le chrétien dans le monde.

7° La vraie vocation religieuse et la vraie vocation à vivre dans le monde viennent également de Dieu ; l'une et l'autre sont conformes à sa volonté, et lui sont agréables ; par conséquent, si l'on est fidèle à la grâce, elles conduisent à la vie éternelle. C'est pourquoi l'Eglise chante en s'adressant à la Trinité :

Conduis-nous par ta voie au séjour des lumières,
Que tu créas pour l'habiter [1].

A Luther seul, il était réservé de soutenir que les fondateurs d'ordres : Bernard, François, Dominique, et (comme il le croyait) Augustin, n'avaient *pas* estimé que les ordres sont des *chemins* vers la béatitude [2] !

Toutefois, on ne peut nier que dans le cours des siècles il y eût certains esprits qui exaltèrent à l'excès l'état religieux, surtout lorsqu'ils en parlaient incon-

1. Per tuas semitas duc nos quo tendimus
Ad lucem quam inhabitas.

Tiré de la doxologie de l'hymne *Sacris solemniis*, aux matines de la Fête-Dieu.

Nous donnons la traduction de Corneille, assez large comme on peut le constater (N. d. T.)

2. Erl. 28, 167, de 1522. Dans le même sens, il écrivait l'année suivante : « Nos petits merdeux de vœux ont la prétention ridicule d'être une route pour aller au ciel. C'est leur côté le plus horrible. Les p..... des couvents veulent être les fiancées de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Weim. XIV, 395. Luther ne s'entend qu'à défigurer et à brouiller tout.

sidérément, dans un moment d'enthousiasme. Mais dans leurs moments d'excitation ou d'enthousiasme, nos professeurs et autres parlent-ils toujours correctement et avec un tact si exquis? Ne sont-ils pas contraints souvent de corriger leurs discours, quelquefois même jusqu'à deux ou trois fois? L'indulgence qu'ils réclament ici pour eux, qu'ils veuillent donc bien l'accorder aussi aux auteurs du moyen âge, et se rappeler le mot de NIDER : « Quand même un prédicateur se tiendrait sur le haut du clocher, s'il ne dit pas la vérité, ce n'est qu'un prédicateur de recoins [1]. » Il faut ajouter que chez un certain nombre, par un phénomène très fréquent dans les polémiques, les exagérations sur la grandeur de l'état religieux furent provoquées par les exagérations des ennemis de l'état religieux[2]. La vérité se trouve dans un juste milieu : pour ce qui regarde l'idéal de la vie et l'état religieux comme pour d'autres points, c'est ce juste milieu que maintient la doctrine catholique.

Après avoir exposé, dans ces deux chapitres, la doctrine de l'Eglise et des maîtres de la vie spirituelle, nous allons maintenant confronter avec elle les déclarations de Luther dans sa seconde période, et celles de ses partisans anciens et modernes, sur cette même doctrine. Par là, nous pourrons la développer et l'illustrer encore davantage.

1. Voir, ci-dessus, p. 287.
2. Comme le fut PUPPER DE GOCH au XVe siècle

CHAPITRE IX

SOPHISMES ET FALSIFICATIONS DE LUTHER AU SUJET DE LA PERFECTION CHRÉTIENNE

Plusieurs fois déjà nous avons pu remarquer que Luther était un maître en sophistique. Sa facilité naturelle l'y aidait, et après son apostasie, il tourna cette facilité contre l'Eglise pour tromper et pour détacher d'elle. Sur l'affaire la plus importante de la vie, le salut de l'âme, il prit souvent le rôle de l'opposant dans les « cercles », ou argumentations philosophiques et théologiques établies dans les écoles, au moyen âge et depuis, et dont l'un des buts principaux est d'aiguiser l'intelligence des candidats. Dans ces disputes, l'opposant a souvent recours à des sophismes pour prendre au piège le défendant; c'est alors que celui-ci doit prouver sa sagacité en découvrant ces sophismes et en les dénouant. S'il y réussit, l'adversaire s'avoue vaincu; s'il n'y arrive pas, c'est lui qui est en échec, et souvent l'opposant lui-même donne alors la solution. Dans ses discussions orales et dans ses écrits, Luther se sert de sophismes absolument comme il le faisait dans ces exercices d'école, avec cette seule différence que dans ces exercices il attendait la solution du sophisme, tandis que dans ses écrits contre l'Eglise,

il ne le fait plus. Dans ces attaques, il recourt au stratagème de fabriquer une proposition de toutes pièces, et de la donner comme universellement admise parmi les moines et les théologiens, ou dans l'Eglise elle-même : personne ne pouvait songer à douter de la vérité de cette prémisse, et Luther partait en guerre contre elle.

Je vais mettre ce fait en lumière par un exemple ; de là je passerai aux sophismes de Luther sur la perfection.

§ 1. — *Les vœux monastiques sont-ils divisés en deux classes : les vœux substantiels et les vœux accidentels ?*

Luther écrit dans son ouvrage *sur les vœux monastiques* : « Ils ont rendu *substantiels* trois vœux : la pauvreté, l'obéissance, la chasteté ; ils ont décidé que les autres étaient *accidentels* [1]. Ils ont donc établi que ceux-là seuls violeraient leurs vœux qui transgresseraient les vœux substantiels. *Voilà leur manière de voir à tous*. Mais ils ont beau être d'accord, c'est là une

1. « Substantialia » et « Accidentalia ». Nous traduisons ces mots par *substantiels* et *accidentels*. Comme l'auteur le dit ci-après, ces mots sont pris de la philosophie scolastique. Dans un être, cette philosophie distingue entre le *substratum* ou *substance*, et les *accidents*. Pour elle, les accidents sont sans doute des perfectionnements de la substance, mais des perfectionnements *réellement* distincts de cette substance. Ce sont ces accidents que la philosophie cartésienne appelle des *modes*. N'était la réminiscence de cette théorie scolastique, l'on dirait peut-être mieux en français : Vœux *essentiels* et vœux *accessoires*. Voir ci-dessus, p. 261. (N. d. T.) [Voir *Additions*].

invention purement humaine, complètement impuissante à rassurer la conscience et qui ne sert au contraire qu'à la tromper. Qui nous assurera que *cette division* est agréable à Dieu? Avez-vous la prétention de me faire une conscience d'après vos songes?[1] » Ce passage vient après l'affirmation erronée dont il a été question plus haut[2] que l'on faisait vœu d'observer toute la règle.

On trouverait difficilement un autre exemple aussi frappant de la déloyauté de Luther; ici, il invente tout, et il donne son *mensonge* comme une opinion universellement admise. Quel est donc le docteur catholique qui, avant Luther, a divisé les vœux en *substantiels* et *accidentels* ? Il n'y en a pas un seul. Aussi, dès 1528, on reprochait à Luther d'être un *chicaneur* qui, à son gré, parlait de divisions, de définitions, de conclusions, etc., et qui était assez audacieux pour donner ses inventions comme une manière de voir universelle parmi les moines[3]. Il savait fort bien que si les trois

1. Weim. VIII, 638. De même, dans le sermon sur les vœux; Erl. 10, 454 : « Ils ont divisé les vœux en *substantialia* et *accidentalia*, c'est-à-dire que certains vœux sont immuables et d'autres sont muables. Ils en ont compté trois d'immuables : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Tous les autres, avec la règle et l'ordre tout entiers, ils les appellent muables. » Cf. *ibid.*, p. 456.

2. Voir p. 95 et suiv.

3. L'abbé cistercien Wolfgang Mayer dit (*Votorum monasticorum tutor;* dans le *cod. lat. monac.*, 2886, fol. 66) : « Narrat surdis hanc fabulam Lutherus, nos eam non audimus, cum res longe aliter se habeat. Facit tamen pro sua autoritate diffiniendo, partiendo, concludendo et condemnando, ut libitum fuerit. Cur non etiam eadem libidine istam votorum partitionem confingeret?... *Accidentalia vota non novimus nisi Luthero jam docente. Mentitur ergo rabula, omnium nostrum de hac votorum partitione unam*

vœux ordinaires sont appelés *substantiels* ce n'est pas pour les opposer à d'autres qui seraient *accidentels*, mais parce que c'est en eux surtout que consiste la vie monastique[1], et qu'en embrassant ce genre de vie, le religieux ne s'oblige qu'à ces trois vœux-là. Sans doute, parmi les *instruments* ou *moyens* que possède l'état de perfection pour tendre vers la perfection, l'on disait que quelques-uns étaient substantiels et les autres simplement accidentels : les substantiels étaient les trois vœux ; les accidentels, le jeûne, la solitude, la prière, etc. ; mais, nulle part et jamais, à côté des vœux substantiels on n'en plaça d'*accidentels*[2].

Comme en philosophie, quand on parle de la subs-

esse sententiam, et quod soli violatores voti per nos conseantur qui prima tria solvissent. »

1. « Essentialiter, substantialiter. » Voir ci-dessus, p. 95-105. et les citations de St Thomas au ch. VIII, ainsi que *De perfect. vitæ spirit*, c. 11 ; 2^a 2^ae, qu. 186, a. 7. On disait aussi que ces trois conseils ou vœux appartenaient « ad substantiam status religiosi. »

2. Henri de Gand, *quol. VII*, qu.28 (voir ci-dessus, p. 260 et sniv.) : « Dictorum *instrumentorum* quædam sunt substantialia statui perfectionis, quædam vero accidentalia. Substantialia, ut illa quæ pertinent ad tria vota substantialia, quæ fiunt in religione, quæ communia sunt omni religioni. Cætera vero omnia sunt accidentalia quæ variantur in diversis religionibus secundum diversa præcepta, statuta et consuetudines diversas eorum. Quarum quædam consistunt in negatione et amotione ejus, quod perfectionis acquisitionem prohibet, ut sunt jejunia, solitudines, et hujusmodi ; quædam vero in positione et conservatione ejus, quo ipsa perfectio acquiritur, ut sunt oratio, contemplatio, scripturæ meditatio, et cætera hujusmodi. Illa autem quæ statui perfectionis sunt substantialia, consistunt solummodo in negatione et amotione ejus, quod est perfectionis acquirendæ, scil. perfectæ charitatis impeditivum, quia est contrarii ejus, scil. cupiditatis, augmentativum, vel principaliter, vel per occasionem. »

tance on parle aussi de l'accident, la division que Luther faisait entre les vœux aurait été dans une dispute théologique une objection habile pour embarrasser un candidat inexpérimenté. Mais quelle mauvaise foi d'aller mettre cette invention sur le compte des théologiens catholiques, et d'en tirer contre eux cette conclusion : Tous les vœux sont substantiels et tombent sous le précepte : « Faites des vœux et acquittez-les », si bien qu'aucun ne pourrait être rompu ! Comme si jamais dans l'Eglise catholique, l'on avait enseigné la rupture des vœux ! Pour Luther, il ne s'agissait que d'éblouir ses lecteurs, et de leur apprendre astucieusement que Dieu ne connaît pas de vœux accidentels, mais que tous sont substantiels, pour en arriver finalement à représenter les religieux tombant sous ses coups : « Où qu'ils se tournent, ils ne trouvent plus d'échappatoire et ne peuvent s'enfuir[1]. » Nouveau don Quichotte, le « Réformateur » s'escrime contre un fantôme pour remplir ensuite les airs de ses cris de victoire. Et comme conclusion, lui qui a rompu ses vœux et qui en a entraîné d'autres à rompre les leurs, le voilà qui entonne les grands airs : « La parole et le précepte de Dieu demeurent éternellement ; cette parole n'admet ni les moqueries, ni les travestissements[2] ». Il altère et il travestit tout, et il le fait à

1. Ou, comme il le dit dans son sermon (Erl., 10, 457), il a fait toute cette argumentation pour prouver, *sans réplique possible*, ou que tous les vœux sont muables (*accidentalia*), ou que tous sont immuables (*substantialia*), et qu'enfin tous sont absolument égaux (1522).

2. Weim., VIII, 638.

dessein, et c'est à ceux dont il a altéré et travesti la doctrine qu'il reproche des altérations et des travestissements !

§ 2. — *Les docteurs catholiques ont-ils divisé la vie chrétienne en parfaite et imparfaite ?*

Quand il parle de l'état de perfection, Luther procède absolument de la même manière. Il dit : « Un autre principe inventé par leur *perfidie* est leur division de la vie chrétienne en deux états : *l'état de perfection* et *l'état d'imperfection*. A la masse du vulgaire, ils donnent l'état d'imperfection, et ils se réservent l'autre[1]. » Deux années après il développe plus longuement cette division, et il expose ce qu'il en pense. Les sophistes de scolastiques avaient dit que par sa doctrine du sermon sur la montagne[2] (dans laquelle est compris le précepte de l'amour des ennemis), Jésus-Christ avait aboli « la loi de Moïse. » « De ces préceptes » [du Christ], les prétendus docteurs avaient « fait des conseils à l'usage *des parfaits*[3]. » En conséquence, continue Luther, — « ils divisent la doctrine et la vie chrétienne en deux parties : *l'une qu'ils nomment la*

1. Weim. VIII, 584, 23 : « Alterum principium perfidie illorum, quod vitam christianam partiuntur in statum perfectionis et imperfectionis. Vulgo dant imperfectionis, sibi perfectionis statum. » Voir aussi *ibid.*, p. 580, 22-23, déjà cité ci-dessus, p. 236.

2. Matth. 5, 38-44.

3. *Ibid.*, XI, 249 (1523). De même Erl., 49, 167 : « Des préceptes de Dieu, (ils) font des conseils *qui ne seraient que pour les parfaits* » (1538). Voir aussi Erl., 7, 334.

parfaite, à laquelle ils rattachent ces conseils ; *l'autre qu'ils nomment l'imparfaite*, à laquelle ils rattachent les préceptes. Ainsi en décident-ils avec une parfaite étourderie et une parfaite pétulance, sans y être aucunement autorisés par l'Ecriture. Ils ne voient pas qu'au même endroit, le Christ impose si rigoureusement sa doctrine, qu'il ne veut pas qu'on en transgresse le plus petit détail, et qu'il condamne à l'enfer ceux qui n'aiment pas leurs ennemis[1]. » Quel est avant Luther le docteur approuvé par l'Eglise catholique qui a divisé la vie chrétienne en *état* de perfection et en *état* d'imperfection ; ou en état *parfait* et *imparfait?* Il n'y en a *aucun!* Thomas d'Aquin, le guide de ceux qui vinrent après lui, connaît, d'après Jésus-Christ, deux *voies* vers la félicité éternelle : la voie *ordinaire*, commune à tous les chrétiens, celle des préceptes, qui suffit pour arriver à la béatitude céleste ; et celle de la *perfection*[2], mais qui n'exclut pas les préceptes. Je dis : d'après Jésus-Christ, car au jeune homme qui toute sa vie avait pratiqué les commandements de Dieu, et qui demandait ce qui lui

1. Dans le chapitre suivant, en parlant de *Mélanchthon et de la confession d'Augsbourg*, je montrerai incidemment à quel point Luther trompe ici ses lecteurs, en voulant leur faire croire que d'après la doctrine de l'Eglise et des scolastiques, l'amour des ennemis n'est qu'un conseil et non un précepte ; je montrerai aussi à quel point (et cela *à dessein*) il a tout confondu, en ne distinguant pas dans l'amour des ennemis ce qui est de précepte et *ce qui est de conseil*. (Ci-après, p. 347 et suiv.)

2. S. Thomas d'Aquin *in Matth.* c. 19, 21 : « Est enim duplex via : una sufficiens ad salutem, et hæc est dilectio Dei et proximi cum sui beneficio, sine suo gravamine... Alia est perfectionis, ut diligere proximum cum sui detrimento... Quia duplex est dilectio proximi, scil. dilectio secundum *viam communem* et dilectio *perfectionis*. »

restait à faire, le Sauveur répondait : « Si tu veux être *parfait*, va, vends ce que tu as et donne-le aux pauvres ; puis viens et suis-moi[1]. » Mais la voie des préceptes est-elle la voie de l'imperfection ? Du tout ! Car comme nous l'avons vu assez longuement, tous les hommes ont à tendre vers le même idéal de vie : la perfection de l'amour de Dieu ; chacun a donc l'obligation de tendre au plus haut degré de perfection *qu'il lui est possible* d'atteindre. Mais alors comment le Christ aurait-il pu faire une distinction entre la voie des préceptes et celle de la perfection ? Toutefois, dira-t-on, le Christ, par ces paroles, ne donnait-il pas à cette voie de perfection une supériorité sur celle des préceptes ? Oui, assurément ; mais pourquoi ? Tout simplement parce que dans la vie ordinaire il arrive trop souvent que l'on ne tend pas vers la perfection de l'amour, vers l'imitation parfaite de Jésus-Christ, mais qu'on s'en laisse détourner par les préoccupations temporelles. Et, comme on le voit par le contexte, ce fut précisément le cas pour le jeune homme de l'Evangile : trop attaché aux richesses il négligeait de tendre vers la perfection de la charité. C'est pourquoi le Sauveur lui conseille, comme moyen pour l'acquérir, le détachement de toutes choses, afin de pouvoir ensuite ne suivre que lui.

Si tous les hommes tendaient vers la perfection de la charité et l'imitation du Christ, il ne serait pas besoin d'un *état* qui aurait comme but propre d'atteindre le plus haut degré possible de la charité et de s'efforcer de ressembler au Christ, et qui poursuivrait

1. Matth., 19, 21.

ce double but par tous les moyens appropriés. Mais puisqu'il n'en est pas ainsi, l'état religieux est né tout naturellement des exhortations divines : ceux qui choisissent cet état ordonnent leur vie d'après des règles qu'ils ne peuvent plus changer, ils lient leur volonté par de très saintes et très solennelles promesses « en sorte que pour eux l'effort vers la perfection n'est plus affaire de libre choix, mais le premier et le plus impérieux des devoirs, c'est-à-dire un devoir d'état et de vocation [1]. » C'est précisément parce que dans l'état religieux on s'oblige pour toujours, par des vœux solennels, à tendre vers la perfection, qu'à partir du milieu du XIIIe siècle (si je ne me trompe) on l'a appelé *état de perfection* [2].

Mais puisque cet état ne vise à rien autre qu'à ce qui oblige tout chrétien, chacun à sa manière, (avec cette seule différence que, par certains moyens particuliers, l'on cherche à y atteindre, de la façon la plus parfaite, l'idéal de vie commun à tous), il est clair que cet état *ne peut pas* être placé en regard d'un *état d'imperfection*. En effet, que signifierait une telle opposition sinon que dans cet état d'imperfection on ferait publiquement et, puisqu'il s'agit d'un *état*, on ferait *pour toujours* profession d'imperfection, tandis que pourtant, en vertu du grand précepte, chaque chrétien est obligé « d'aimer Dieu de tout son cœur, » etc. ?

Que signifierait une telle opposition, sinon que

1. Voir le bel exposé d'ALB. MARIA WEISS, *Apologie des Christentums*, t. V (2e et 3e éd., 1898), p. 589-590. [*Apologie du Christianisme*, trad. Collin, t. X (1899), p. 89.]

2. Voir, ci-dessus, ch. VIII.

l'état de perfection exclurait formellement l'état de ceux qui ne s'y trouvent pas, puisque le parfait exclut l'imparfait, si bien que la voie des préceptes serait exclue de l'état de perfection ? C'est bien là du reste la conception que Luther attribue aux docteurs et aux moines catholiques, mais par une *attribution de fantaisie*. Les docteurs catholiques ne connaissent pas plus cette conception que les deux états imaginés par Luther : ils parlent seulement de l'état de vie ordinaire, commun à tous les chrétiens, où l'on doit observer les préceptes, et de l'état de perfection, comme nous venons de l'entendre dire à saint Thomas, que suivent ici tous les autres théologiens. Ils enseignent que l'état de la vie chrétienne ordinaire est *inclus* dans l'état de perfection. Le premier renferme le fondement du salut et de toute la perfection qu'il est possible d'acquérir : la vie de la grâce et de la charité ; cet état est donc *nécessairement inclus* dans tout autre état menant au salut, et par là même dans l'état de perfection. *L'observance des préceptes appartient à l'essence de la perfection chrétienne*[1].

Que signifierait encore cette opposition, telle que Luther la mettait à la charge des catholiques, sinon que dans l'état de perfection, tous seraient réellement parfaits, et qu'en dehors de cet état, il n'y aurait que des gens nécessairement imparfaits ; que l'état religieux

1. Voir, à ce sujet, de longs développements dans SUAREZ, *De statu perfectionis*, lib. 1, c. 2, n. 7-9 ; c. 14. Le célèbre théologien ne fait qu'y reproduire l'antique tradition chrétienne. Voir aussi au c. 3, n. 13 en quel sens l'état du mariage est appelé quelquefois un état imparfait.

serait parfait, qu'il serait la perfection chrétienne elle-même, tandis que ceux qui n'en font pas partie *ne pourraient jamais* parvenir à la perfection, à moins d'entrer dans l'état religieux ? Or, à mainte reprise nous avons vu combien cette conception est fausse, et contraire à l'enseignement des docteurs catholiques.

Quiconque admet, avec l'Eglise catholique, que les diverses vocations laïques viennent de Dieu, celui-là doit admettre aussi que c'est la volonté de Dieu que chacun se sanctifie dans sa vocation et qu'il y parvienne à la perfection. Le précepte du Christ : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ; » ou le mot de saint Paul : « Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification » : ces paroles s'appliquent à toutes les vocations. Mais comment, au milieu du monde, parvient-on à la perfection ? En accomplissant les préceptes de Dieu et ses devoirs d'état, *pour l'amour de Dieu*, lien de la perfection. Plus cet amour est intense, plus on approche de la perfection. C'est absolument au même but que doit tendre le religieux ; seulement, pour lui le *devoir d'état* le plus élevé est l'observance persévérante des conseils évangéliques. Pour ce qui est de la *fin* de la vie chrétienne, il n'y a donc pas de différence entre la vie dans le monde et l'état religieux ; la différence ne consiste que dans les divers moyens dont, ici et là, l'on se sert pour atteindre le même but ; c'est seulement eu égard à ces *moyens* que l'on peut dire de l'état religieux qu'il est plus parfait que celui du chrétien dans le monde, mais non pas à cause d'*une fin différente* qu'auraient ces deux genres de vie, ni à cause de chacun de ceux qui s'y trouvent. Dans l'état religieux

l'on peut n'être qu'un débutant dans la perfection, être même fort imparfait, ne jamais faire aucun progrès; dans le monde, au contraire, quelqu'un pourra avoir fait de grands progrès dans l'amour de Dieu, progrès d'autant plus grands qu'il aura eu de plus grandes difficultés à vaincre. La mesure de la perfection ici-bas est la même que celle de la récompense essentielle dans l'éternité : c'est le degré de l'amour de Dieu et du don de soi-même à Dieu, et non ce qui est extérieur : les œuvres des vertus et toute notre activité [1].

L'opposition établie par Luther entre l'état religieux comme état *parfait*, et la vie des chrétiens dans le monde comme état *imparfait*, repose sur cette idée absolument erronée que tout ce qui est reconnu et accepté comme meilleur rend aussitôt mauvais tout ce que l'on met à côté, comme s'il s'agissait de deux contraires. Nous verrons plus loin que pour lui et pour les théologiens protestants d'aujourd'hui, cette conception joue un rôle capital dans leurs discussions

1. C'est ce qu'enseigne St Thomas, d'accord avec l'antiquité chrétienne (*3 Sent. dist. 29, qu. 4, a. 8, solut. ad 2 quæstiunc.*) « Præmium essentiale... mensuratur secundum intensionem charitatis, *non secundum magnitudinem factorum, quia Deus magis pensat ex quanto, quam quantum fiat.* » St Grégoire le Grand avait déjà parlé dans le même sens : *Hom. 5 in Evang.*, n. 2. Avec sa perfidie habituelle, Luther (Weim. XI, 249) veut apprendre aux docteurs catholiques que la perfection et l'imperfection ne résident pas dans les œuvres, mais dans le cœur : celui qui croit et aime le plus, celui-là est parfait, qu'il soit du reste tout ce qu'il voudra. Il nous cache même que par amour il n'entend que l'amour du prochain. Mais quel est le docteur catholique qui a jamais dit que la perfection consistât dans les œuvres ? Tout ce que Luther dit en cet endroit, ils le disent aussi, mais avec beaucoup plus de justesse et de précision.

contre l'Eglise catholique au sujet du mariage. Pour la question qui nous occupe en ce moment, quelle conclusion ce principe entraînerait-il ? Que lui aussi l'état religieux est imparfait. Chaque ordre est un état de perfection ; pourtant tel ordre est *plus parfait* que tel autre ; car pour arriver à la perfection, ce ne sont pas seulement les trois vœux qui sont utiles, ce sont encore d'autres moyens, qui varient dans les différents ordres. Plus un ordre possède de moyens pour aider à parvenir rapidement et facilement à la perfection, moins il garde d'obstacles qui peuvent en écarter, et *plus aussi il est parfait* en comparaison des autres[1]. En vertu du principe de Luther, ces derniers deviennent *imparfaits*, et, si l'on veut être logique, cessent d'être des états de perfection.

Luther n'a pas voulu comprendre ou peut-être, en réalité, il n'a pas vu que dans cette question, une opposition ne pourrait se fonder que sur la diversité du *but*, et non sur la diversité des *moyens* pour parvenir au même but. De même que dans *sa* division des vœux en substantiels et en accidentels, ainsi dans *sa* division de la vie chrétienne en état de perfection et état d'imperfection, il se bat contre un fantôme[2]; et, dans les deux cas, il part en guerre contre les conséquences

1. Henri de Gand écrit (*Quol. II, qu. 14*) : « Status perfectionis generandæ... semper tanto est perfectior, quanto habet plura promotiva et pauciora impeditiva ad perfectionem citius et facilius acquirendam. »

2. Weim. VIII, 584 : « Merum commentum et ludibrium est de perfectionis et imperfectionis statu, ex ignorantia fidei proveniens, tantum ad seducendum idoneum. »

d'un mensonge, qu'il a donné comme la vérité catholique [1].

C'est dans le même esprit qu'il traite une autre question résolue depuis longtemps, par exemple par saint Thomas et par saint Bonaventure [2] : les religieux peuvent-ils accepter des dignités et charges ecclésiastiques; le religieux qui a fait les trois vœux peut-il devenir évêque, cardinal, pape? Ou il faut nier qu'il en puisse être ainsi, dit-il, ou il faut condamner l'état papal, cardinalice et épiscopal. Comprenne qui pourra cette alternative; mais poursuivons. Luther continue : « Ici, les papistes disent que le religieux cède parce qu'on lui commande d'obéir, et qu'il *entre dans l'état de la perfection.* Mais tu mens contre toi-même; pourquoi disais-tu auparavant que l'état religieux est un état de perfection? Enfin, combien y a-t-il donc d'états de perfection? Si un évêque laisse sa mitre et entre au couvent, ce qui s'est vu quelquefois, il passe alors de l'état d'imperfection à celui de perfection. Et si un moine quitte son couvent et devient évêque, il entre lui aussi dans l'état de perfection. Tu vois comme les états se perfectionnent et se déperfectionnent réciproquement, c'est-à-dire comment les mensonges se font mutuellement la guerre, comment

1. *Ibid.* : « Hanc differentiam non metiuntur juxta mensuram spiritus et fidei et charitatis, *quas certum est in vulgo potissimum regnare,* sed juxta pompam et larvam *externorum* operum et suorum votorum, in quibus nihil est neque spiritus, neque fidei, neque charitatis, quin spiritum fidei et charitatis extinguunt. »

2. Voir *4 Sent.* dist. 38, a. 2, qu. 3, ad 5.

ils se mangent et se détruisent les uns les autres[1] ! »

A quelles inventions le « Réformateur » n'a-t-il pas eu recours, pour attirer dans ses filets les moines débauchés ! Ces jongleries pourraient être de mise dans une argumentation théologique, afin de pousser à bout le répondant, et de lui donner l'occasion d'une distinction pénétrante ; mais il était criminel d'avoir recours à ce bavardage trompeur pour attaquer l'état de perfection. Luther veut faire croire que l'on suppose une *double* perfection, l'une propre à l'état religieux, l'autre propre au pape, aux cardinaux et aux évêques. Or, désormais, nous savons assez qu'il ne peut y avoir *qu'une seule perfection* chrétienne, celle de la charité, vers laquelle tous doivent tendre ; car c'est à tous que s'adresse le précepte : « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur », etc. Désormais aussi, nous savons assez que cette unique et même perfection comporte divers degrés, diverses phases. Par sa profession, le religieux s'est imposé le devoir de *tendre* vers la perfection ; l'évêque *doit* déjà la *posséder*. Selon saint Thomas, le rapport entre la perfection du religieux et celle de l'évêque est celui qui existe entre le disciple et le maître[2]. Le religieux qui devient évêque entre donc dans l'état de perfection ?

1. Weim. VIII, 643.

2. Thomas d'Aquin *in Matth.*, c. 19 : « Talis est differentia inter perfectionem religiosorum et prælatorum, qualis inter discipulum et magistrum. Unde discipulo dicitur : si vis addiscere, intra scholas ut addiscas ; magistro dicitur : lege et perfice. » C'est pourquoi l'on disait, précisément depuis le XIIIe siècle, que le religieux était *in statu perfectionis acquirendæ* ou *generandæ*, l'évêque *in statu perfectionis exercendæ*. Voir aussi, ci-dessus, p. 254, n. 3 ; p. 261 ; p. 289, n. 1.

Non, puisqu'il y est déjà ; mais il doit dès lors posséder en maître cette perfection vers laquelle il tendait en élève. Et l'évêque qui retourne au monastère passe-t-il, lui, de l'état d'imperfection à celui de perfection ? Sans m'arrêter à remarquer que cette objection est un non-sens à la charge de Luther, l'évêque dans ce cas ne cesse pas d'être évêque. Luther a inventé et forgé tout cela pour pouvoir en arriver à cette sortie tapageuse, contre les papistes : « Que peux-tu attendre de ces fous téméraires, sinon peut-être qu'ils te féliciteront d'entrer dans un état de perfection si tu quittes *le lit conjugal pour courir à la maison publique*. O Christ, dans cet état de vie sacrilège, ce n'est qu'un tissu inextricable de mensonges[1]. » C'est la tactique habituelle de Luther de défigurer la doctrine catholique de manière à pouvoir ensuite, avec une apparence de raison, lancer contre elle ses trivialités ordinaires.

§ 3. — *L'Eglise catholique voit-elle dans la chasteté la perfection suprême ? — Conséquences. — Le premier Luther contre le second.*

« Cette foule misérable et ignorante ne sait pas même pourquoi la *chasteté* est recommandée. S'ils observent ce conseil, c'est qu'ils croient qu'elle est *l'œuvre par excellence*, qui renferme en elle le salut et la gloire ; *aussi s'estiment-ils très élevés en perfection*

1. Weim. VIII, 643.

au-dessus des autres chrétiens ». Voilà ce qu'écrit Luther[1]. Mais en sens contraire, nous venons d'entendre les maîtres de la doctrine chrétienne dire que les conseils ne sont que des moyens pour éloigner ce qui s'oppose à un plus libre épanouissement de la charité[2]. Tous, y compris celui de la continence, ils sont au service du précepte de la charité envers Dieu et envers le prochain, et par là-même au service de la prédestination éternelle. Ainsi Luther nous a donc encore une fois trompés. Mais, avant de nous occuper de son accusation à ce sujet, arrêtons-nous à son affirmation que les religieux se croient très élevés en perfection au-dessus des autres chrétiens.

Il y avait certainement alors des religieux qui se croyaient meilleurs que le reste des hommes[3]. Pour ceux-là, il eût été préférable de rester dans le monde ; comme l'a dit saint Augustin, « l'humilité avec le mariage vaut mieux que l'orgueil avec la virginité[4]. » Mais, l'orgueil serait-il lié nécessairement aux vœux monastiques ? Il est clair que Luther a malicieusement accepté cette manière de voir : pour lui, d'après la doctrine catholique, l'état religieux est *la perfection*, le religieux est *l'homme parfait*, et il se tient pour par-

1. Weim. VIII, 585.

2. « Removentia prohibentia. »

3. Mais ceux-là étaient précisément les religieux très imparfaits, sans vie spirituelle, les religieux de nom, dont volontiers tous les prédicateurs moralistes auraient dit avec Grégoire Morgenstern (*Sermones contra omnem mundi perversum statum*, Argentine, 1513, fol. 4b.) : « Despiciunt seculares, putantes se meliores ipsis », etc. De tels religieux identifiaient l'« *obligation* de posséder » une vertu avec la « possession » elle-même.

4. *In psalm.* 99, n. 13.

fait. Or, saint Thomas enseigne au contraire : « C'est une présomption de se regarder comme parfait, mais non de tendre à la perfection[1] ». L'effort vers la perfection exclut l'orgueil et la présomption, et la trop haute estime de soi procède uniquement de l'amour-propre et de la présomption. Et parce que Luther était parmi les hommes les plus orgueilleux et les plus présomptueux de son temps, ainsi que nous le verrons au cours de cet ouvrage, ç'eût été un miracle que l'idée exagérée de lui-même ne se fût pas déjà manifestée chez lui dans la période catholique de sa vie. De fait, dès 1516, époque après laquelle il resta religieux plusieurs années encore, il écrivait « qu'autrefois il ne pouvait comprendre comment, après son repentir et sa confession, *il ne devait pas se préférer aux autres*, puisqu'alors il pensait bien être sans péché[2] ». C'est ce mauvais sentiment *personnel* qu'il attribua à *tous* les religieux ; et dès lors, il leur reprocha de se croire plus parfaits que les autres. Nous voyons aussi par là combien, lors même qu'il était encore catholique, Luther s'était éloigné du vrai christianisme, du christianisme catholique. Si à cette époque, cette opposition fut chez lui souvent inconsciente, il n'est plus possible d'en dire autant après son apostasie. C'est de propos délibéré qu'il déforme alors la doctrine catholique, et qu'en pleine connaissance de cause il met au compte des catholiques tout ce qu'il peut imaginer à leur détriment.

1. 2ª 2ªᵉ, qu. 185, a. 1, ad 2.
2. *Commentaire sur l'épître aux Romains*, c. 4, fol. 144 ; Ficker, II, 109. Ci-après, t. II, 421, t. III, 37.

Qu'y a-t-il de vrai dans ce premier reproche, que l'Eglise catholique voit dans la chasteté *l'œuvre par excellence*, qui renferme en elle le salut et la gloire ? Qui a enseigné cette doctrine ? Pas un seul docteur catholique. Pourtant, plus tard Luther n'aura pas honte d'écrire encore : « Les moines confondent à peu près la justice originelle avec la chasteté [1] ». D'après les deux plus grands docteurs de l'âge d'or de la scolastique, S. Thomas et S. Bonaventure (et tous les maîtres marquants venus après eux les ont suivis), ce n'est pas le vœu de chasteté qui est le plus *élevé* ; c'est celui d'*obéissance* [2]. Conformément à cette doctrine, les Bénédictins et les Dominicains ne font que le vœu d'obéissance [3]. Dans les anciens statuts de l'ordre des Chartreux, ordre dont Luther s'occupe si souvent, on aime à revenir

1. *In c. 2 Gen. Op. ex. l.*, I, 143 (1535) : « Monachi justitiam originalem fere intelligunt de castitate. » C'est au même ordre d'idées qu'appartient ce mensonge de 1539 : « Dans le papisme, on a prétendu que la chasteté obtient la rémission des péchés, non seulement pour ceux qui la gardent, mais encore pour d'autres. » Erl., 44, 381.

2. S. Thomas. *De perfect. vitæ spirit., c. 11 :* « Inter hæc autem tria, quæ ad religionis statum dicimus pertinere, præcipuum est obedientiæ votum, quod quidem multipliciter apparet. » « Qui propriam voluntatem dat, totum dedisse videtur. Universalius igitur est obedientiæ votum quam continentiæ et paupertatis, et quodam modo includit utrumque ». On trouve des développements à ce sujet dans 2ª 2ªᵉ, qu. 186, a. 8 ; 2ª 2ªᵉ, qu. 88, a. 6 ; *Ep. ad Philipp. c. 2, lect. 3,* et dans maint autre endroit ; S. Bonaventure écrit (*4 sent. dist. 38, a. 2, qu. 3, n. 7*) : « Votum obedientiæ est perfectissimum, quia in castitate vincit homo corpus suum, in paupertate mundum, in obedientia mactat homo seipsum. » C'est là le renoncement à soi-même que Luther et sa suite avaient « pendu à un clou ».

3. Voir, ci-dessus, p. 112.

sur l'obéissance ; on la préconise comme la vertu qui, dans l'ordre, rend tout méritoire, et sans laquelle rien n'a de valeur [1]. La chasteté y est mentionnée aussi, mais rarement, et seulement d'une manière incidente [2]. Et dans cet ordre, comme dans les deux autres que je viens de mentionner, on ne fait que le vœu d'obéissance [3]. C'était aussi l'obéissance, et non la chasteté, que Luther, alors qu'il était religieux, regardait comme la substance et la perfection de la vie chrétienne [4].

Dans le passage rapporté ci-dessus, il fait aux docteurs et aux moines catholiques un second reproche : pour eux, la chasteté « renfermerait en elle le salut et la gloire ». Mais Luther n'a-t-il pas prétendu que pour les catholiques il en était ainsi de toutes les pratiques de la religion [5] ? Mais enfin quelle est donc *pour lui* la vraie signification du vœu de chasteté ? Il écrit dans son ouvrage sur *les vœux monastiques* : « Le Christ veut que la chasteté soit au service du royaume des

1. *Statuta et privilegia Ord. Carthus.* Basilee, 1510. Y voir *Statuta antiqua*, 2ᵉ pars, c. 24 ; c. 14 ; c. 5, etc.

2. *Ibid.*, c. 30, 31.

3. *Ibid.*, c. 24 : « Ego frater... promitto stabilitatem et obedientiam et conversionem morum. »

4. Weim., III, 228 : «... In hoc stat tota ratio et perfectio christiane vite. » (1513-1514).

5. Voici ce qu'il écrit dans les *Op. ex. l.*, V, 143 (1538 ?) : « Monachus, monacha, sacrificulus, cœlebs, omnes cogitant : nos sumus pauperes, cœlibes, jejunamus, oramus : ergo certo possidebimu-regnum cœlorum. » Naturellement l'on trouve ensuite la morale de l'apologue : « Hæc est Ismaelitica superbia. » Il faudrait écrire des livres entiers si l'on voulait dresser la liste entière des reproches de ce genre.

cieux[1] ». Ce n'est là que la pure doctrine catholique, celle de S. Thomas, « qui reproduit toute la tradition de l'Eglise », comme aussi celle des autres docteurs.

Et quelle est la conclusion de Luther ? Elle ressemble à son argumentation : parce que par leurs vœux les religieux ont *renié le Christ*[2], *qu'ils ont voulu se mettre au-dessus de l'Evangile*, ils ont été précipités dans l'abîme de l'erreur : ils sont les plus désobéissants, les plus riches et les plus *impudiques* des hommes, etc.[3]. Il revient souvent sur ces idées, par exemple en 1522, où il les exprime en termes fort crus ; en 1527, où, dans un sermon, il dit contre ceux qui estiment et professent la virginité : « *De tous ceux de cette catégorie qui sont dans le papisme*, si on en faisait un tas, on n'en trouverait pas un seul à avoir gardé la chasteté jusqu'à quarante ans[4] ». *Il attribue à l'état religieux tout entier ce qui est le fait d'individus isolés ou d'une certaine partie, et il s'en prend à l'institution elle-*

1. Weim. VIII, 585, 24.

2. Ou, comme il dit ailleurs : Ils renient la foi, ils foulent aux pieds l'Esprit-Saint. Voir, ci-dessus, ch. V et VI, Weim. XIV, 395-396, et ci après, p. 351-352.

3. Weim. VIII, 587-589. Voir en outre, ci-dessous, ch. XIV.

4. Erl. 28, 165 ; Weim, XXIV, 517. Cf. Erl. 10, 450-451, 464-465 : « Ce qu'ils font en secret est honteux même à dire ; leur chasteté si vantée est si malpropre que tu regarderais comme indigne d'une p... d'essuyer ses souliers avec. » [Seine Schuhe an jemanden, an etwas wischen, essuyer ses souliers à quelqu'un, à quelque chose : mépriser quelqu'un, quelque chose ; lui jeter la pierre. N. d. T.]. — Weim, XIX, 290 : « Nulle part sous le ciel il n'y a de pires entraînements de la chair ou de l'incontinence que dans les couvents... ; ils se vautrent (dans une vie pleine de pourriture) *comme des cochons dans la fange.* » Voir en outre, ci-dessus, p. 15 et suiv., et Weim. XII, 232-233.

même. Est-ce là de la justice, et une conduite digne d'un chrétien ? Et S. Augustin ne disait-il pas : « A cause des jeunes filles qui sont mauvaises, irons-nous condamner celles qui sont bonnes et saintes de corps et d'âme [1] ?

Luther recourait là à un procédé que, peu de temps auparavant, il avait énergiquement stigmatisé, et précisément alors que déjà il parlait avec véhémence contre la corruption de l'Eglise. Il écrivait en 1516 : « Dieu n'abandonne aucun état au point de ne pas y conserver quelques membres bons et honnêtes, pour couvrir les hontes des autres. Ainsi les mauvaises femmes sont épargnées en raison des bonnes ; les bons prêtres protègent les mauvais ; les moines indignes sont honorés à cause de ceux qui sont dignes. *Mais les hommes dépourvus de sens s'élèvent contre l'état tout entier,* et comme s'ils étaient purs eux-mêmes au point de n'avoir aucune tache, alors que par devant, par derrière et par dedans, ils ne sont qu'un champ de foire et une écurie à truies et à cochons [2]. » Et ces paroles tonitruantes ne lui suffisent pas : une page plus loin, il revient à la charge ; il est tellement indigné contre un si injuste procédé qu'il en arrive à écrire : « Ces splen-

1. *In psalm. 99, n. 13.*

2. *Epître aux Romains*, fol. 285 ; Ficker, II, 334 : « Vide itaque singulos ordines primum. Nullum Deus ita reliquit quin aliquos bonos et honestos in illis ordinavit qui sint aliorum tectura et honestas. Sic malis mulieribus parcitur propter bonas, sacerdotes boni protegunt malos, monachi indigni honorantur propter dignos. Hic autem insulsi homines contra totum ordinem insurgunt, ac velut ipsi sint mundi, ut nullibi sordeant, cum tamen ante et retro et intus nonnisi suum et porcorum sint forum et officina. »

dides imbéciles qui, comme je le disais, oublient qu'ils sont eux-mêmes les plus souillés des hommes, s'emportent avec violence contre les prêtres, les moines, les femmes, et *attribuent à tous ce qui est le fait d'un seul.* A ces hommes il faut répondre, — et nous avons ici une apostrophe que le Luther de 1516 adresse au Luther de 1521 — : « Et toi, avant de naître, n'as-tu jamais fait dans ta mère rien qui sentait mauvais ? Et maintenant encore n'es-tu jamais malpropre ? Et n'as-tu aucun membre qui pue ? Si tu es vraiment si propre, je m'étonne que les apothicaires ne t'aient pas encore acheté comme un pot de parfums, puisque des pieds à la tête tu n'es qu'un baume odoriférant. Si ta mère avait voulu te traiter comme un suave parfum, tu te serais consumé dans ton fumier[1] ».

Dans ce passage, le moine Luther a prononcé la sentence la plus sévère possible sur le Luther père de la « Réforme évangélique ». Ici, les écrivains protestants ne peuvent pas recourir à leur chère phrase creuse, que c'est précisément plus tard que Luther en est arrivé à une conception meilleure et plus élevée. Ici, il s'agit de faits ; en cinq ans, la vie monastique n'est pas devenue autre qu'elle n'était ; *c'est Luther qui a changé.* En

1. *Ibid.*, fol. 286 ; Ficker, II, 335 : « Sed omnium pulcherrimi fatui, qui, ut dixi, obliti, quod et ipsi sordidissimi sunt, contra sacerdotes, monachos, mulieres acriter invehunt, omnibusque impingunt, quod unus fecit. Cui respondetur : nunquam tu matri in sinum fecisti, quod male oleret ? Aut nunc etiam nusquam sordes ? Aut nullibi membrorum putes ? Quod si tam purus es, mirum, quod apothecarii te non jam olim emerint pro balsamario quando nonnisi balsamum aromatisans tu es. Si mater tua sic tibi fecisset, a proprio stercore consumptus fuisses. »

1521 il nie les faits qu'en 1516 il avait vus partout de ses propres yeux, à savoir que dans tous les états, et dans les ordres aussi, il y avait une partie de bonne, qui faisait que la mauvaise était épargnée. Avec toute l'antiquité chrétienne, il pensait que les erreurs des individus ne doivent pas être imputées à la masse. Mais aujourd'hui tout est changé. Pourquoi ? Parce qu'aujourd'hui il est du nombre de ceux dont il disait en 1514 : « Les hérétiques ne peuvent se mettre en bonne posture, s'ils ne peignent l'Eglise comme mauvaise, fausse et menteuse. *Ils veulent seuls être regardés comme bons ; l'Eglise, au contraire, doit paraître mauvaise en tout*[1] ». C'est lui désormais qui s'estime un baume odorant, malgré le feu de la chair dont il n'est plus maître, malgré son existence vide de Dieu à la Wartbourg. Et il s'arroge le droit de trouver une mauvaise odeur à tout ce qui est dans l'Eglise ![2]

1. Weim., III, 445. Voir, ci-dessus, p. 25.
2. [Voir *Additions*].

CHAPITRE X

LES DÉCLARATIONS DE MÉLANCHTHON ET DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG SUR L'ÉTAT RELIGIEUX. — LES THÉOLOGIENS PROTESTANTS MODERNES

§ 1. — *Mélanchthon et la confession d'Augsbourg.*

Sur les vœux et l'état religieux, MÉLANCHTHON répète aveuglément les affirmations qu'avait inspirées à Luther sa haine farouche contre l'Eglise et ses institutions. Et il s'exprime comme un docteur sur les sentences de qui il n'est pas permis d'élever le moindre doute. Le 2 juin 1520, dans une lettre à un Chartreux, il reproche déjà aux catholiques d'avoir voulu mettre dans la chasteté toute la substance du christianisme : l'on n'est pas chrétien, dit-il, par cela seul que l'on s'abstient des plaisirs de la chair[1]. Mais qui donc a enseigné cette doctrine ! Comme nous

1. *Corp. Ref.*, I, 195 : « Non permittam (castitatem) tanti fieri, ut in ea sola summam Christianismi positam censeam. Non continuo Christianus est, qui sibi quocunque tandem modo a Venere temperat. » Voir, dans le même sens, la phrase de Luther, ci-dessus, p. 331.

l'avons vu à la fin du chapitre précédent, c'est là une opinion que Luther a gratuitement prêtée aux docteurs catholiques.

Deux années après, dans la troisième édition de ses *Lieux communs* [1], Mélanchthon va beaucoup plus loin encore, sans cesser du reste, et jusqu'à la dernière phrase, d'être dirigé par son maître : « C'est une impiété de faire un vœu en allant contre la foi ; et c'est le cas si l'on fait un vœu afin d'*être justifié* par telle ou telle œuvre ; car on manifeste ainsi son ignorance que les croyants ne sont justifiés que par la grâce du Christ. Or, c'est ce qu'*enseigna Thomas d'Aquin*, qui, de plus, fit du vœu l'égal du baptême ». L'impiété est du côté de Mélanchthon, du *Précepteur de l'Allemagne*, et non du côté de S. Thomas, comme le VIIIe et le IXe chapitres ont permis de s'en convaincre. Tout ce que Mélanchthon dit ici sur la justification par les vœux, n'est qu'une répétition dépourvue de critique des affirmations de Luther à ce sujet [2]. Ni Luther, ni Mélanchthon n'ont lu S. Thomas. Dans la seconde partie nous verrons combien Luther ignorait S. Thomas. Mélanchthon le connaissait peut-être moins encore ; l'histoire de la théologie et la théologie elle-même lui étaient complètement étrangères ; il accueillit aveuglément les injures de Luther contre S. Thomas et les autres docteurs catholiques. En réalité, les fon-

1. *Loci communes*. Ed. KOLDE, Leipzig, 1900, p. 127, note : « Impietas est vovere per infidelitatem, hoc est, si ideo voveas, quod hoc opere justificari velis, scil. ignorans sola gratia per Christum justificari credentes. Sic Aquinas docuit, votum etiam baptismo æquans. »

2. Voir, ci-dessus, p. 130 et suiv.

dateurs de la « Réforme évangélique »[1] ne se proposèrent jamais d'étudier, de peser et juger avec conscience et loyauté. Le premier libre penseur du protestantisme. Mélanchthon, le montrait en cette même année 1521, quand il parlait « de ce gros jeune homme, *dont il ne se rappelait pas bien le nom*, et à qui on devait, *sur il ne savait plus quelle partie de S. Thomas*, un commentaire très verbeux et tout à fait thomistique[2] ». Il s'agit de l'auteur bien connu Conrad Köllin, qui n'a publié un commentaire que sur une partie de la *Somme* de S. Thomas, la première section de la seconde partie (1512). Ainsi, Mélanchthon ne connaît pas le nom de l'auteur et il ne sait pas ce que cet auteur a écrit ; pourtant, selon le procédé ordinaire, il ne sent pas moins le besoin de déblatérer contre le livre et contre l'auteur. C'est très luthérien. Ici, Mélanchthon s'élève à la même hauteur que l'allié de Luther, le syphilitique Ulrich de Hutten[3].

Mélanchthon a déposé aussi son ignorance dans la fameuse *Confession* du protestantisme. Il écrit : « Les moines prétendaient que les vœux égalaient le baptême, et que par la vie monastique on méritait devant

1. Nous disons équivalemment *Réforme* et *Réformation*, mais plutôt *Réforme :* le mot *Réformation* a vieilli. Autrefois, le mot Réforme désignait plutôt le mouvement de Zwingle et de Calvin (N. d. T.)

2. *Corp. Ref.*, I, 317.

3. Dans son Οὔτις, Hutten écrit notamment : « Jactantur ab alteris subtilis Scotus, seraphicus Bonaventura, bis sanctus Thomas, unice magnus Albertus ac irrefragabilis quidam, cujus mihi nomen per incuriam excidit », etc. De 1518, dans *Palat.*, IV, 121. Il parle du *Doctor irrefragabilis*, et il ne sait pas que c'est Alexandre de Halès.

Dieu la rémission des péchés et la justification. Ils ajoutaient même que la vie monastique ne méritait pas seulement la justification devant Dieu, mais plus encore, parce qu'on y accomplissait non seulement les commandements de Dieu, mais encore les conseils évangéliques. Les vœux monastiques étaient plus prisés que le baptême[1] ». « Celui qui a été ainsi attiré, et qui est ainsi entré dans un monastère, apprend peu de chose sur le Christ[2] ». Puis viennent les sophismes habituels à Luther, ceux dont nous nous sommes occupés au chapitre VI : les vœux ne sauraient annuler l'ordre et les commandements établis par Dieu ; or, il y a un commandement qui dit : « Pour éviter toute impudicité, que chaque homme ait une femme et que chaque femme ait son mari[3] ». Il est dit aussi : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul[4] ».

1. *Confessio Augustana,* dans : *Die unveränderte Augsburgische Konfession, deutsch und lateinisch. Kritische ausgabe* von P. Tschackert (1901), p. 171, 170, 172. Le texte allemand usuel (*textus receptus*) qui fut publié avec le texte latin, ne présente ici aucun sens : « Ja, sie setzen noch mehr dazu, das man mit dem Klosterleben *verdient nicht allein* gerechtigkeit vor got und fromkeit, *sonder auch* das man damit hielte die gebote und rathe. » « Ils ajoutent même que, par la vie monastique, *on ne mérite pas seulement* la justification devant Dieu, et la piété, *mais encore* de pouvoir observer les commandements et les conseils. » Ainsi l'on doit mériter aussi d'observer les commandements et les conseils ? Le texte latin donne au moins un sens : « Imo addebant amplius vitam monasticam non tantum justitiam mereri coram Deo, *sed amplius etiam, quia* servaret non modo præcepta, sed etiam consilia evangelica. »

2. Cette phrase ne se trouve que dans le texte allemand (p. 172); elle n'est pas dans le latin (p. 171).

3. 1 Cor., 7, 2.

4. Gen., 2, 18.

Quelle jonglerie avec l'Ecriture sainte dans une confession de foi ! Voilà donc le mariage prescrit à tout le monde, le célibat universellement prohibé ! C'est aussi le sens de la conclusion du même écrit : « Ils ne pèchent donc pas ceux qui obéissent à ce précepte, à cet ordre établi par Dieu (que les moines et les prêtres se marient). Que pourrait-on opposer à ces considérations ? Qu'on exalte le vœu autant qu'on le voudra, et le devoir d'y être fidèle ; qu'on le pare du mieux qu'on pourra, l'on ne saura pourtant jamais en arriver à abolir le précepte de Dieu[1] ». C'est une honte et une indignité que cette *Confession* renferme de tels paralogismes, de tels sophismes, de telles astuces, de tels travestissements de l'Ecriture. On se borne à y éblouir les lecteurs, « les croyants ». Et c'est pourtant là que, jusqu'aujourd'hui, pasteurs et théologiens protestants sont allés puiser leur conception de la doctrine catholique !

Dans tout cet article XXVII, Mélanchthon ne se contente pas d'entasser sophismes sur sophismes au sujet des vœux monastiques ; sur les traces de son maître, lui non plus il ne recule pas devant le mensonge : « *Il est certain,* dit-il, que d'après la doctrine des moines, les Ordres suffisent à effacer les péchés, qu'ils méritent la grâce et la justification. Qu'est cela, sinon diminuer

1. P. 173, 175 ; 174, 176. Voir aussi *Ibid.*, c. 33, p. 125 ; Luther : Weim., XII, 233-234 (1523). La référence à la Gen., 2, 18 ne mérite qu'un haussement d'épaules. Le passage de la Ire Epître aux Corinthiens, 7, 2, contient un avis aux *personnes mariées* de recourir à l'usage légitime du mariage, pour échapper au danger de l'incontinence. Voir Cornely, *Comm. in pr. epist. ad Corinth.*, p. 164 et suiv.

la gloire du Christ, obscurcir et nier la justice qui vient de la foi ? *Il s'ensuit* que ces vœux sont un culte impie, et *par conséquent* qu'ils sont nuls. Car un vœu impie, fait contre les préceptes de Dieu, n'est pas valide, puisqu'il ne saurait y avoir de vœu pour obliger à l'impiété, etc. [1] ». Ainsi donc, *dans la Confession*, voilà un mensonge échafaudé sur un autre mensonge ; puis l'on tire la conclusion désirée ! Ces mêmes mensonges sont ensuite repris sous diverses formes. Souvent Mélanchthon blâme chez les moines ce qu'il ne comprend pas ; ainsi il les accuse d'avoir fait de leurs Ordres un état de perfection. La conclusion qu'il tire montre clairement qu'il ignorait la signification de cette expression : « N'est-ce pas là, dit-il, attribuer aux œuvres la puissance de justifier [2] ». Oh ! belle naïveté de l'ignorance ! Mais ce n'est pas encore assez. Dans le texte latin de la *Confession* on lit du moins : « Ils disent que les ordres religieux sont un état de perfection chrétienne [3] ». Mais dans le texte allemand en usage [4] jusqu'ici parmi les protestants, on lit : « *Ils disent que les prétendus états ou ordres religieux sont la perfection chrétienne* [5] ». Ainsi, d'après la doctrine des moines,

1. P. 179 et 182.

2. P. 181, 184 : « Persuaserunt hominibus facticias religiones esse statum Christianæ perfectionis. An non est hoc justificationem tribuere operibus ? »

3. « Religiones esse *statum* christianæ perfectionis. » (Tschakert, p. 181). — Dans l'édition critique du texte allemand, par Tschakert, ce passage est très exactement traduit : « Ils disent que les prétendus ordres religieux sont des *états* de perfection chrétienne. » (P. 184[a])

4. Le *Textus receptus*.

5. P. 184[b] . De même aussi le manuscrit de Zerbst.

l'état religieux est la perfection chrétienne, et qui a embrassé cet état devient parfait par là même ! Et aucun théologien protestant ne s'aperçoit de cette absurdité. Jusqu'aujourd'hui, au contraire, sans rien dire contre elle, ils en ont fait le point de départ de leurs développements, à l'exemple de Mélanchthon lui-même. C'est d'un plus grand effet contre l'Eglise catholique, et en outre c'est parfaitement luthérien, puisque Luther a déloyalement attribué cette absurdité à l'Eglise[1].

Mais, d'après la *Confession*, en quoi les moines font-ils consister la perfection chrétienne, celle qui est opposée à la « véritable » ? C'est dans le célibat, dans la mendicité ou dans un habit méprisable. En effet, c'est aux moines qu'on en veut quand on y dit : « La perfection chrétienne n'est pas dans le célibat, dans la mendicité ou dans un habit méprisable[2] ». Il n'y a pas jusqu'aux plus élémentaires conceptions catholiques qui ne soient mises à l'envers par la *Confession du luthéranisme*. Mais, d'après cette *Confession*, quelle est donc la « véritable » perfection chrétienne ? Sans doute la perfection de l'amour de Dieu qui, au dire de l'Ecriture, est le lien de la perfection, le plus grand et le premier des commandements ? Non : dans la définition de la perfection chrétienne que nous donne la *Confession*, on chercherait en vain la note qui la constitue *réellement* et uniquement, je veux dire la perfection de la charité, vers laquelle tous

1. Voir le chapitre précédent, p. 321 et suiv.

2. P. 181 : « Vera perfectio et verus cultus Dei non est in cœlibatu aut mendicitate, aut veste sordida. » Voir Luther : Erl., 7, 334.

doivent tendre et vers laquelle, en prononçant leurs vœux, les religieux se sont solennellement obligés à tendre. C'eût été trop catholique[1] !

Continuons la lecture de cette *Confession* ; « Par suite des fausses louanges que l'on donne à la vie religieuse, le vulgaire se forme nombre d'idées nuisibles : il entend louer le célibat sans mesure : dès lors, c'est avec une conscience troublée qu'il vit dans le mariage. Il entend dire que, seuls, les mendiants sont parfaits : c'est d'une âme angoissée qu'il conserve ses biens. Il entend dire que ce n'est qu'un conseil évangélique de ne pas se venger : aussi, il y en a qui, dans la vie privée, ne reculent pas devant la vengeance. D'autres

1. Voici par contre la définition que donne la *Confession* (P. 181, 186). Je cite le texte allemand et je mets entre parenthèses les mots qui ne se trouvent pas dans le latin. « La perfection chrétienne est que l'on craigne Dieu (du fond du cœur et) véritablement, et que toutefois l'on conçoive une grande (le texte a : cordiale) (assurance), foi et confiance qu'en raison du Christ nous avons un Dieu indulgent (miséricordieux) ; que nous pouvons (et nous devons) prier Dieu (et lui demander ce qui nous est nécessaire), et attendre de lui, avec pleine confiance, du secours dans toutes nos tribulations (latin : dans tout ce que nous avons à faire), selon notre vocation (et notre état) ; qu'en même temps nous devons avec soin faire extérieurement des bonnes œuvres et vaquer à nos devoirs. C'est en cela que consistent la vraie perfection et le vrai culte de Dieu, et non pas dans la mendicité ou dans des frocs noirs ou gris », etc. Dans son *Histoire du Piétisme* (*Geschichte des Pietismus*, I, 39, n. 2), Ritschl cite et approuve cette définition. Mais comment s'accorde-t-elle avec le plus grand des préceptes, ce précepte de la charité envers Dieu et le prochain, que Jésus-Christ a de nouveau promulgué ? Comment s'accorde-t-elle avec le conseil du même Sauveur : Si l'on veut être parfait, que l'on vende tout ce que l'on a, qu'on le donne aux pauvres ; puis que l'on aille à Lui et *qu'on le suive* ? Dans cette Confession, où est-il question d'une vie vertueuse, ou même seulement d'une domination sur ses passions ?

regardent toutes les professions administratives et civiles comme indignes d'un chrétien. On lit des exemples d'hommes qui ont abandonné femme et enfants, ainsi que la gestion des intérêts publics, pour se retirer dans des couvents. Ils appelaient cela fuir le monde et chercher un genre de vie plus agréable à Dieu[1]. »

Tout cela est calculé en vue de la sottise et de l'inexpérience des lecteurs. Dans les innombrables prédications du xve siècle qui s'adressent aux laïques, on trouve à peine, *après avoir cherché longtemps*, un ou deux passages où il soit question de l'état religieux et du célibat ; dans les allocutions pour le mariage, il n'y a que lui qu'on loue ; et l'on n'y fait pas la moindre mention de l'état de virginité[2]. Or, en lisant la *Confession*, on est porté à croire que les prédicateurs n'auraient guère parlé au peuple que du célibat. C'est un mensonge inventé par Luther et Mélanchthon que d'après la théologie ou la prédication de l'époque, les « mendiants », c'est-à-dire les moines mendiants, et eux seuls, étaient parfaits ; il n'est plus besoin d'insister sur ce point. Tout ce que Melanchthon dit de la vengeance, qui pour les catholiques ne serait que matière à *conseil*, est une méchanceté calomnieuse, prise de Luther : au contraire, d'après la doctrine catholique, la première *conséquence* du *devoir* d'aimer ses ennemis est de ne nourrir contre eux dans son cœur, et en général contre le prochain, aucune *haine*, aucun *désir* de vengeance. C'est là un devoir *nécessaire*.

1. P. 183, 188.
2. Voir, à ce sujet, ci-dessous, ch. XIII, § 4

Dans l'amour des ennemis, le reste n'est que de conseil, et regarde la perfection[1]. D'ailleurs, je m'étonne que Mélanchthon ait eu le courage d'aborder ce sujet ; car le « Réformateur » et les siens ont précisément agi de manière à faire croire que c'était la vengeance que le divin Sauveur avait *commandée* et l'amour des ennemis qu'il avait défendu. Pour s'en convaincre, il suffit de lire n'importe quel écrit de Luther ; l'on a vite fait d'y voir l'homme plein de haine et de fiel[2].

1. C'est au conseil, par exemple, que se rapportent les paroles de Jésus-Christ (Matth., 5, 39 et suiv.) : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre » ; « à celui qui veut t'appeler en justice pour avoir ta tunique, abandonne encore ton manteau », etc. Dans ces paroles, aujourd'hui comme autrefois, l'on a reconnu avec raison un simple conseil, non un précepte (à l'exception de certains cas que je n'ai pas à étudier ici.) Luther s'attaqua à cette opinion, qui se rencontre déjà dans St Augustin, afin de reprocher astucieusement aux catholiques d'avoir en général fait un *conseil* du précepte de l'*amour des ennemis*. Cfr. Weim. VIII, 582, 592, etc., et ci-dessus, p. 321-322. En sens contraire, voir St Thomas d'Aquin, 2^a 2^ae, qu. 25, a. 8, 9 ; qu. 83, a. 8 ; *Quæstio de charitate*, a. 8, où le corps de l'article commence ainsi : « Diligere inimicos aliquo modo cadit sub *præcepto*, et aliquo modo sub *consilii perfectione* ». Et sur le point qui nous intéresse ici contre la *Confession* et contre Luther, il enseigne : « Quicunque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plusquam Deum, quod est *contra præceptum charitatis*. Habere igitur odio inimicum est contrarium charitati (donc un péché mortel). Sequitur ergo quod *ex necessitate præcepti teneamur* diligere inimicos ». Puis il se demande jusqu'où va cette obligation, où cesse le *devoir* et où commence *la perfection*.

2. Un seul exemple de la manière dont Luther a observé le *précepte* de la charité envers ses ennemis. Il écrit : « Ils ne feront jamais si mal que je ne veuille faire *pire encore* avec eux ; et ils n'auront jamais une tête si dure que je ne veuille avoir une *tête plus dure* encore. Ils doivent me céder la place ; je ne la leur

Mais enfin, quelques hommes ont abandonné leur femme et leurs enfants, et se sont retirés dans des monastères ! « Quelques hommes », ou comme le dit le texte latin : « On lit des exemples d'hommes », etc.[1] « Quelques hommes » sont-ils la règle ? Est-ce sans le consentement de leur femme, sans avoir pourvu à l'avenir de leurs enfants, sans un appel de Dieu que ces hommes sont entrés au couvent ? Mais il ne fallait pas y regarder de trop près, car alors l'effet désiré aurait été manqué. Et cette phrase devait servir à prouver que d'autres regardaient les professions administratives et civiles comme indignes d'un chrétien. Déjà l'article XVI de la *Confession* condamne ceux (c'est-à-dire les catholiques) qui mettent la perfection évangélique dans l'abandon des professions civiles, et non dans la crainte de Dieu et dans la foi[2]. « Un mensonge mange l'autre » disait un jour Luther[3]. C'est ici le cas. C'est un mensonge de dire que les catholiques regardaient les professions civiles comme

céderai jamais ; je veux rester, *ils doivent disparaître. Ma vie doit être leur bourreau, ma mort leur démon.* » Au cours de cet ouvrage, nous rencontrerons d'autres exemples du même genre.

1. « Leguntur exempla hominum, qui deserto conjugio... » (P. 183.)

1. P. 97. Dans le texte allemand, p. 96 : « Nous condamnons aussi ceux qui enseignent qu'il est de la perfection chrétienne d'abandonner corporellement maison et biens, femme et enfants, et de se dépouiller de ce qui vient d'être mentionné. » (C'est-à-dire les professions temporelles, civiles). RITSCHL (*loc. cit.*) cite et approuve aussi ce passage, où avec une ignorance par trop candide, il voit l'objection capitale contre le « catholicisme ». Pour Luther, voir, ci-dessus, p. 273-274.

3. Erl., 31, 293. — [C'est-à-dire : Un mensonge en fait oublier un autre, en recouvre un autre] (1533).

indignes d'un chrétien. Une fois encore, on voit percer ici le principe dont Luther se servait contre l'Eglise, que, si l'on reconnaît une chose comme *supérieure* et *meilleure*, le reste devient aussitôt *mauvais* ou, comme on dit ici, *indigne* d'un chrétien. C'est un second mensonge que la perfection évangélique consiste en ce que dit la *Confession*, et qu'en y tendant l'on « détruit l'organisation et le bon ordre des nations, et l'état du mariage », comme on lit dans la suite. Mais nous traiterons ce point au chapitre XIII.

Mélanchthon ajoute : « C'est un bon et parfait état de vie celui qui a pour soi le précepte de Dieu, et c'en est un dangereux celui qui ne l'a pas[1]. » Ces derniers mots sont à l'adresse de l'état religieux : ils sont un produit des sophismes de Luther. Assurément, l'état religieux n'est pas *commandé* par Dieu, mais il se fonde sur le *conseil* du Christ au jeune homme qui depuis l'enfance avait pratiqué les commandements : « *Si tu veux être parfait*, lui dit-il, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et *suis-moi*[2]. » Par là, Jésus-Christ a-t-il conseillé un état de vie dangereux ? Et celui-là embrasse-t-il un état dangereux, qui par amour de Dieu, pour satisfaire le plus parfaitement, le plus directement possible au *précepte* de la charité, entre dans un ordre, afin que, dépouillé de tout, il y puisse suivre d'autant plus parfaitement Jésus-Christ et sa pauvreté ? Est-ce là choisir une vie *au-dessus* du

1. *Confession*, p. 183, 190.
2. *Matth.*, 19, 21.

Christ ?[1] Il faut le reconnaître : ni Luther, ni Mélanchthon, avec sa *Confession*, ne se placent ici à un point de vue *chrétien*, mais à un point de vue *rationaliste*.

L'article XXVII de la *Confession* se termine par ces mots qui résument tout l'article : « Toutes ces idées impies sont attachées aux vœux : 1° ils justifient ; 2° ils sont la perfection chrétienne ; 3° par eux on observe les conseils et les préceptes ; 4° ils contiennent une surabondance d'œuvres. Comme toutes ces idées sont fausses et chimériques, il en résulte *que les vœux sont nuls*[2]. »

Les *deux premières* propositions sont des mensonges de Luther, comme il ressort de l'exposé de la véritable doctrine catholique, qu'on a lu dans les chapitres précédents. La *troisième* est vraie dans le sens établi aux chapitres VII et VIII, et Luther ni Mélanchthon n'ont jamais pu prouver qu'elle fût fausse. La *quatrième* et dernière se fonde sur le mépris de Luther pour les bonnes œuvres, et sur sa falsification de la doctrine catholique, que c'est *sans* et *contre* la passion et les mérites du Christ, en ne nous appuyant que sur nous, que nous accomplissons les œuvres : aussi, « dans leur doctrine (la doctrine des papistes), il n'y a pas une lettre, si petite qu'elle soit, *pas une œuvre, si mince*

1. Comme Luther le dit dans un sermon (Weim., XXVIII, 104) : « Comment pourrait-on nous amener à admettre que la vie et les œuvres qu'ils se sont eux-mêmes choisies, soient plus parfaites et plus saintes que la vie et les œuvres du Christ Fils de Dieu ? » (1528).

2. Pages 185, 190. Sur Gerson, qui immédiatement auparavant est cité en témoignage, voir, ci-dessus, ch. VIII, p. 285-289 : on saisira dès lors quels détours capiteux il a fallu à Mélanchthon pour le ranger de son côté.

qu'elle soit, qui ne renie et ne calomnie le Christ, qui ne déshonore la foi au Christ[1]. »

A la fin du chapitre VI, j'ai rappelé que dans une lettre à Mélanchthon, Luther ne nie pas les *manœuvres captieuses* dont, à la diète d'Augsbourg (1530), lui et les siens se sont servis dans leurs négociations avec les catholiques, encore que lui-même il n'y fût pas présent[2]. C'est par des moyens de ce genre que l'on est alors venu à bout de composer la *Confession* luthérienne; et cela est particulièrement vrai de l'article XXVII, sur les ordres ; les principes catholiques y sont exposés de manière à amener comme une conclusion naturelle et chrétienne la nécessité de les combattre. Et la *Confession* tout entière est rédigée dans cet esprit.

Il est vraiment lamentable de voir sous quels travestissements la doctrine catholique se présente aux protestants dès l'enfance, sans qu'elle leur soit jamais montrée sous son jour véritable ; de voir quel amas d'erreurs ils traînent eux-mêmes sans cesse avec eux dans leur *Confession*.

Il était réservé aussi à Mélanchthon de rendre Thomas d'AQUIN responsable de la doctrine du « *baptême monastique* », alors que S. Thomas, comme nous le verrons au chapitre suivant, ne se sert même pas de l'expression de « second baptême », et qu'en général il ne parle que du don complet de soi-même à Dieu, et non de l'acte extérieur considéré isolément. Pourtant

1. Erl., 25, 43 (1531).
2. Voir, ci dessus, p. 218-219.

Mélanchthon nous apprend que Thomas fit du vœu 'égal du baptême[1]. En 1520 déjà, il disait à un chartreux ce qu'il fallait penser de Thomas : « Pourquoi vous autres, exaltez-vous tant vos vœux[2] Pourquoi ce moine inepte de Thomas d'Aquin a-t-il fait cas de la profession religieuse au point d'estimer que si quelqu'un jurait sur vos paroles, tous ses péchés lui seraient remis.[2] » L'épithète *d'inepte* que l'on trouve ici ne fait tort qu'à celui qui l'a écrite. Pour ce qui est de son assertion qu'ici Thomas serait l'auteur de tout le mal. Mélanchthon eut un disciple facile à convaincre, celui-là même qui avait été son maître, je veux dire Luther. Dès lors il est tout indiqué de traiter de cette influence réciproque dans le chapitre suivant[3].

§ 2. — *L'idéal catholique de la vie, d'après Ritschl, Seeberg et Harnack.*

C'est du *texte reçu* de la *Confession* et des fausses assertions de Luther que partent les théologiens protestants modernes dans leurs exposés de l'idéal catho-

1. Voir ci-dessus, au commencement de ce chapitre, p. 341.
2. *Corp. Ref.*, I, 199 et ci-dessus, p. 340.
3. Il n'y a pas lieu de s'occuper des déclamations de Lang : théologien sans la moindre valeur, il ne savait que singer Mélanchthon, lorsque, par exemple, il disait dans un sermon : « Ergo Thomas Aquinas ineptissime mentitus est, quod per ingressum religionis et voti præstationem quis justificatur. » Dans Usingen, *De falsis prophetis*, fol. Hiij. Je doute que Lang ait jamais, je ne dis pas lu, mais vu un ouvrage de St Thomas.

lique de la vie. Dans les pages suivantes, nous n'allons nous occuper que des principaux.

Nul n'ignore l'influence décisive exercée par RITSCHL sur le développement de la théologie protestante contemporaine. Son rationalisme rencontra une forte opposition, mais sa conception du monachisme fut à peu près universellement acceptée. Or, quelle est cette conception ? S'appuie-t-elle sur la connaissance de la doctrine catholique ?

On reste stupéfait quand on lui entend dire : « Le christianisme catholique a son *idéal de vie* dans le monachisme, *dans un ensemble de pratiques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance* (envers les supérieurs), *pratiques* dépassant la loi divine générale. Par ces vertus, dit l'enseignement catholique, l'homme atteint la fin surnaturelle que le christianisme lui propose, et qui n'était pas prévue dans la création première ; par là on participe à la vie des anges ; l'état monastique ainsi entendu est la perfection chrétienne [1]. » Tout cela est à la fois faux et confus.

1. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus* (1880-1886), I, 38-39. A la p. 11, il avait déjà écrit : « Dans le concept catholique du christianisme, la vie du moine, éloigné du monde, est considérée comme la *vie chrétienne* parfaite, *proprement dite*, auprès de laquelle on a mis *tout à fait au second plan* le christianisme sécularisé des laïques, à qui l'on n'a donné qu'une règle passive, par la réception des sacrements. » (C'est moi qui ai souligné). Déjà Jean GERHARD (*Loc. theol.*, t. VI, loc. 15, c. 9, éd. Cotta, Tubingæ, 1767, p. 159 et suiv.) établit sa polémique contre BELLARMIN presque exclusivement sur les altérations faites par Luther et par la *Confession*. Nous ne trouvons pas une meilleure conception dans MARTENSEN, *Die individuelle Ethik* (Gotha, 1878), p. 503 ; ni dans Al. v. OETTINGEN, *Die christliche Sittenlehre* (Erlangen, 1873), p. 632-633. D'après KOLDE, Luther pénètre au cœur de la question, parce que c'est

Il n'est plus nécessaire de donner des preuves de l'entière fausseté de cette assertion que l'état monastique est l'idéal catholique de la vie. Une erreur plus grave est de prétendre que cet idéal de vie consiste en des œuvres qui *dépassent* la loi de Dieu, c'est-à-dire dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Ritschl fait preuve d'une grande ignorance quand il écrit que par ces « vertus », l'homme atteint la fin surnaturelle que le christianisme lui propose. Sans doute, ces trois « vertus » sont nécessaires à tout chrétien, mais non sous la forme où on les entend et où on les pratique dans l'état religieux ; et ce n'est pas *uniquement* par elles que l'homme atteint sa fin surnaturelle. Mais c'est la dernière phrase de Ritschl qui mérite le prix : l'état monastique, *ainsi entendu*, est la perfection chrétienne. C'est tout à fait conforme au sens du *texte reçu* de la *Confession* d'Augsbourg, d'après lequel l'état religieux est la perfection chrétienne[1].

Seeberg se donne l'air d'un théologien qui se borne à étudier les faits, mais, au fond, il est rationaliste. D'après lui, quel est donc l'idéal catholique de la vie ? C'est « l'état de perfection », la vie monastique ou vie

« en partant de l'idée fondamentale du vœu, à savoir que l'on acquiert le salut par ses œuvres propres, qu'il montre clairement que le vœu est *immoral.* » (Edition des *Loci communes* de Mélanchthon, Leipzig, 1900, p. 126. Voir, ci-dessus, p. 132 et suiv.) Je n'ai plus besoin de dire à Kolde de quel côté se trouve l'immoralité.

1. Voir ci-dessus, dans ce chapitre, p. 345. En vue de Harnack, dont je parlerai plus loin, c'est à dessein que j'ai donné sans aucun changement le texte de la première édition. Voir aussi son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e éd. (1894-1897), t. III, p. 746, n. 2.

des « religieux »[1]. Comme Ritschl, Seeberg confond avec l'état de perfection, la « perfection évangélique » ou « l'idéal catholique de la vie », et il s'appuie sur S. Thomas et S. Bonaventure! L'« idéal romain de la vie » consiste uniquement dans les œuvres (ou, comme dit Ritschl, dans les *pratiques*), dans ces œuvres que Luther a appelées contre nature et purement légales[2]. C'est la « perfection de surérogation[3]. » « Par là, on crée le trésor des œuvres de surérogation ; et à côté du Christ on place la phalange des saints « intercesseurs » et « médiateurs »[4]. Et pour qu'il ne vienne pas à la pensée de douter un moment de la justesse de cette assertion que, pour l'Eglise catholique, les saints sont des médiateurs *à côté* du Christ, Seeberg cite le *Supplément* de la *Somme* de S. Thomas, *question 72, article 2*. Naturellement, on n'y trouve rien de cette idée que les saints seraient des « intercesseurs » *au même degré* que le Christ.

Au sujet de l'idéal catholique de la vie, Seeberg avance encore d'autres propositions toutes différentes, dont *chacune* contient une erreur. Pour le chrétien du moyen âge, la foi était l'assujettissement à la loi enseignée par l'Eglise (!) C'était avant tout dans les

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 107, n. 6, à comparer avec la page 259, n. 2. De l'écrit de SEEBERG, *Luther und Luthertum in der neuesten Kathol. Beleuchtung*, Leipzig, 1904, p. 10-11, il ressort clairement que c'est de moi que l'auteur a appris que les ordres n'ont pas un idéal de vie différent de celui de tous les chrétiens. Mais voir à ce sujet mon opuscule : *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*. (A la fin du t. IV de cette traduction. N. d. T.)

2. P. 260, n. 2.

3. « Perfectio surerogationis. »

4. P. 107.

instincts sensuels de la nature que l'on voyait le péché ! Le naturel, comme tel, était mauvais(!) Aussi, dans ce milieu, les idées de Luther réagirent puissamment, parce que c'étaient de robustes pensées chrétiennes[1]. On commence par altérer la doctrine catholique ; puis on déblatère contre elle. C'est le procédé de Luther. Aussi l'on ne s'étonne plus d'entendre dire à Seeberg : « L'Ecole a eu l'idée par trop malheureuse de dire que le Christ n'est que la cause *partielle* de notre rédemption[2]. »

Harnack ne sait que répéter Ritschl ; après lui, il dit notamment que le vrai moine est « le vrai, le très parfait chrétien » ; que le monachisme « est *la* vie chrétienne »[3]. Ainsi, ce sont les expressions échappées à Ritschl sur l'idéal catholique de la vie, avec cette différence que Harnack est beaucoup plus confus. Aucune précision dans les idées ; aucune distinction

1. P. 258. Voir à ce sujet quelques lignes dans l'article suivant, sur Harnack, et plus longuement, ci-dessous, au chapitre XIII, sur le mariage.

2. P. 163.

3. *Das Mönchtum, seine Ideale, seine Geschichte*, 5e éd. (Giessen, 1901), p. 6. C'est Harnack qui souligne le mot *la*. Son exposition du monachisme occidental, et tout spécialement des réformes de Cluny et de S. François d'Assise, concorde d'une manière étonnante avec les seconds *Prolégomènes* de Ritschl dans sa *Geschichte des Pietismus* (1880), I, 7-22, et je n'oserais vraiment trouver mauvais de voir quelqu'un venir me dire que Harnack a un peu trop copié Ritschl. Toutefois, comme Harnack n'a pas un traître mot pour mentionner Ritschl, il faut en conclure simplement que les grands esprits se rencontrent. —

[En 1907, Harnack a fait paraître une 7e édition de son opuscule. Dans la préface, il parle des critiques de Denifle. Mais après ces critiques, il n'a trouvé que « peu de corrections à faire.] » (N. d. T.

entre *moyens* et *but* ; appréciation de plusieurs particularités d'après des idées générales préconçues, affirmations insoutenables, et d'où l'on tire pourtant des conclusions : voilà les grands défauts de Harnack ; ils s'infiltrent plus ou moins dans toutes ses discussions sur le moyen âge, et ils se montrent tout particulièrement dans ses idées sur le monachisme. Nous déplorons chez Harnack ce manque d'idées claires, quand nous le voyons écrire que la Réforme a déclaré téméraire de « *s'obliger à l'ascétisme* par un *vœu* perpétuel[1]. »

Dès le début, sa définition du vrai moine, qui est « le vrai, le très parfait chrétien », est radicalement fausse, et nous est une preuve de l'ignorance protestante en ce qui touche au catholicisme. Qu'est-ce donc que le vrai moine ? D'après la doctrine catholique, développée dans les chapitres précédents, le vrai moine est un chrétien qui s'est obligé à *tendre* à la perfection de la charité ; il n'est pas, comme le dit Harnack, *le vrai, le très parfait chrétien.* Le vrai chrétien est celui qui vit chrétiennement, et qui atteint sa fin éternelle, en mettant la grâce à profit, et en satisfaisant au précepte de l'amour de Dieu et du prochain ; ce chrétien se rencontre dans le monde et dans l'état religieux. Le très parfait chrétien est celui qui agit ainsi le plus parfaitement possible ; et ce chrétien peut se trouver dans le monde et dans l'état religieux ; cet état rend seule-

1. *Das Wesen des Christentums*, 4e éd. p. 180. Et ce pauvre ascétisme ! « Jeûnes et ascétisme sont sans valeur devant Dieu, ils sont aussi sans utilité pour le prochain », etc. *Ibid.*, p. 175. [*L'Essence du Christianisme*, Paris, Fischbacher, 1907 (traduction meilleure que celle de 1902, qui était fort mauvaise), p. 341, 333.]

ment plus facile le but à atteindre. Il est donc complètement inexact de prétendre avec Harnack que la vie monastique est *la* vie chrétienne. Et c'est précisément cette conception de la vie monastique que Harnack nous présente comme la conception catholique, comme une chose qui va de soi [1], alors qu'en réalité nous n'avons là qu'une conception protestante. Sans plus d'examen, Harnack conclut : « Quoique le chrétien évangélique (!) (c'est-à-dire le protestant) soit certain que la perfection chrétienne n'est pas à chercher dans les formes du monachisme, il doit néanmoins le regarder de près, et en fixer les traits avec clarté. Le monachisme n'est véritablement vaincu que lorsqu'au-dessus du très bon qu'il possède l'on peut mettre quelque chose de meilleur. Celui qui l'écarte avec dédain ne le connaît pas [2] », etc. Mais quelqu'un qui ne le connaît pas, et qui n'en a pas même une notion exacte, c'est précisément Harnack. Et c'est lui qui veut essayer de mettre quelque chose de meilleur au-dessus du très bon qui est dans le monachisme, lui qui veut chercher ce que l'on peut apprendre du monachisme !

A la racine de la notion complètement erronée que Ritschl, Seeberg et Harnack se font du moine et de l'idéal de la vie, il y en a une autre tout aussi fausse,

1. Que dès lors le lecteur juge de quel droit HARNACK me reproche d'attaquer « l'opinion soutenue par Ritsch et par moi (Harnack), que d'après la conception catholique, le monachisme étant l'état de la perfection, est le véritable idéal catholique de la vie » etc. (Dans *Theol. Literaturzeitung*, 1903, n. 25, col. 691.) Voir mon opuscule *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, ch. II, § 1

2. *Das Mönchtum*, etc., p. 7.

qu'ils ont héritée de Luther après son apostasie : c'est que d'après la doctrine catholique, l'on ne peut servir Dieu dans le mariage, que la vie conjugale n'est pas chrétienne et qu'elle est tout au plus tolérée ; que les tendances de la nature sont des péchés et que la nature est mauvaise en soi. Par là, ils se mettent au point de vue de Luther, au moment de sa plus grande fureur contre l'Eglise. Afin de ne pas interrompre la suite de mes recherches, je renvoie au chapitre XIII pour le développement de cette idée, quoiqu'à la vérité ce que j'en ai dit au chapitre précédent pût suffire.

Harnack, du reste, dit et répète, mais sans qu'il s'en doute, que, d'après la doctrine catholique, la vie chrétienne peut aussi se trouver en dehors de l'état religieux. Dans une même page, on trouve chez lui ces deux phrases : « Dans la grande réforme des moines de Cluny et de leur puissant pape (Grégoire VII), le monachisme occidental émit pour la première fois la prétention bien arrêtée de devenir *le* règlement de vie de tous les fidèles hors de tutelle, et de se faire reconnaître comme tel. » Et ensuite : « D'après la doctrine catholique, ou tout au moins d'après celle de Cluny au XIe siècle, le monachisme est la forme *la plus élevée* du christianisme[1]. » Or, plus haut, nous lui avons entendu dire : « Le monachisme est *la* vie chrétienne. » Mais, s'il n'est que la forme *la plus élevée* du christianisme, il y en a donc une autre, qui elle aussi est une vie chrétienne, quoiqu'elle ne soit pas la forme la plus élevée de la vie chrétienne. L'état monastique n'est

1. *Ibid.*, p. 43-44.

donc pas *la* vie chrétienne, ni *le* règlement de vie de tous les fidèles hors de tutelle.

Voilà où l'on arrive, quand on n'établit pas assez clairement les notions fondamentales. Et ce sont aussi des paroles en l'air de dire qu'avec *leur* pape Grégoire VII les moines de Cluny ont émis la prétention d'imposer leur état monastique, comme le règlement de vie de tous les fidèles hors de tutelle. C'est ce que nous allons montrer dans les pages qui suivent.

§ 3. — *Erreurs de Harnack sur l'idéal de la vie, aux diverses époques des ordres religieux*

Je passe sur la distinction arbitraire de Harnack entre fidèles hors de tutelle et fidèles en tutelle, ces derniers étant les laïques. Mais que faut-il penser de la prétention qu'il attribue aux moines de Cluny et à *leur* pape, ou de leur programme qu'il résume ainsi : « Ces moines avaient devant les yeux un programme positif : *la vie chrétienne* de *toute* la chrétienté[1] », c'est-à-dire « la vie selon les règles monastiques ?[2] » *Ces assertions ne viennent que de l'ignorance de l'histoire.* Où et quand les moines de Cluny du XIe siècle ont-ils émis cette prétention, où et quand ont-ils exposé ce programme ? Où sont les preuves, les documents ? Il y a quelques années déjà, SACKUR a écrit : « On ne saurait prouver, et il est tout à fait invrai-

1. *Ibid.*, p. 45. C'est Harnack même qui met ces mots en relief.
2. *Ibid.*, p. 44.

semblable que l'institution de Cluny soit entrée sur la scène du monde avec un programme déterminé de réformes, ou qu'elle ait cherché à faire de l'agitation pour établir des prétentions d'un genre particulier. Sa direction fut idéaliste, indéterminée et abstraite ; à côté d'autres institutions, elle préparait en silence le terrain sur lequel des désirs concrets purent atteindre la réalité, sur lequel des natures plus pratiques purent exercer leur activité ; ce fut bien plus là sa caractéristique que d'indiquer des buts précis, ou même de produire des personnalités comme Grégoire VII [1]. »

C'est très exact. Cluny eut assurément un idéal, mais cet idéal regardait l'intérieur du couvent et non le monde extérieur ; le point central de cet idéal était la prière liturgique ; peu à peu tout dut céder devant la psalmodie [2].

C'est ce qui devait se produire : car la réforme de Cluny apparaît comme une continuation de celle de Benoît d'Aniane au VIIIe siècle, qui lui aussi avait prolongé outre mesure les prières du chœur. A Cluny, précisément au XIe siècle, l'office du chœur, avec les autres observances de l'ordre, remplissait la journée d'une manière exorbitante : Pierre DAMIEN, qui y fut envoyé comme légat sous Alexandre II, pouvait écrire aux moines de ce monastère que pendant les longs jours

1. *Die Kluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des XI. Jahrhunderts*, II (1894), p. 449.
2. Voir U. Berlière dans la *Revue Bénédictine*, 1901, p. 285.

de l'été, ils avaient peine à trouver une demi-heure de libre pour converser dans le cloître [1].

D'après Ritschl [2] et Harnack [3], les moines de Cluny auraient visé à amener le clergé séculier à embrasser la vie canonique, c'est-à-dire une vie qui aurait eu le plus d'analogie possible avec la vie monastique. Mais la preuve, encore une fois! A cette époque, on ne peut montrer une certaine influence directe des religieux sur le clergé séculier que chez les moines de Hirschau (sous l'abbé Guillaume), moines qui avaient adopté les usages de Cluny ; mais cette influence n'a pas été de la nature que Ristchl et Harnack ont imaginée.

Comme preuve de la tendance qu'ils attribuent en France aux moines de Cluny, ils ne peuvent invoquer qu'un argument : leur hypothèse que Grégoire VII, qui

1. « Tanta erat in servandi ordinis continua jugitate prolixitas, tanta præsertim in ecclesiasticis officis protelabatur instantia, ut in ipso cancri sive leonis æstu, cum longiores sunt dies, vix per totum diem unius saltem vacaret horæ dimidium, quo fratribus in claustro licuisset miscere colloquium », etc. Lib. VI, epist. 5 (Migne, Patr. l. t. 144, 380). Mabillon (*Ann. ord. S. Ben.* T. IV, p. 586 ; Lucæ, 1739) cite aussi ce passage et remarque avec justesse que cet excès dans la prière du chœur amena de graves inconvénients. En effet il eut entre autres celui de contribuer beaucoup à la décadence des écoles conventuelles au XIIe siècle. Ce n'est que lorsque l'on s'est fait une idée exacte de la réforme de Cluny, que l'on comprend l'opposition de St Bernard, ainsi que des autres bénédictins. (Voir Berlière, *Le Cardinal Mathieu d'Albano*, dans la *Revue bénédictine*, 1901, p. 280 et suiv.) ; on s'explique alors ce point de la règle des dominicains, que l'on doit réciter ou chanter l'office d'une manière « brève et succincte » (breviter et succincte) ; et l'on s'explique aussi les réformes des siècles suivants.

2. *Geschichte des Pietismus*, I, 12.

3. *Das Mönchtum* etc., p. 50 : « Dans leur réforme, Cluny et ses moines avaient eu le clergé en vue. »

entreprit la réforme du clergé, était un moine de Cluny. Mais cette hypothèse répond-elle à la réalité ? Au contraire, aujourd'hui il semble plutôt que Grégoire était un bénédictin de Rome et qu'il n'appartenait pas à Cluny [1]. On a comme l'impression que pour Ritschl et Harnack tout le monachisme du XIe siècle aurait dépendu de Cluny ; or à cette époque la réforme de Cluny ne s'étendait encore qu'à la plus petite partie de l'ordre bénédictin, et même en France ce n'est qu'au XIIe siècle qu'elle a pénétré dans le nord, ainsi qu'en Belgique.

Et à supposer même que Grégoire ait été vraiment moine de Cluny, est-ce comme tel qu'il a entrepris la réforme du clergé ? En quoi consiste surtout la réforme de Grégoire VII ? Dans l'interdiction du concubinage des prêtres, dans la défense pour eux de se marier, et dans l'abolition de la simonie. Ces points appartiennent-ils spécialement à Cluny, ou même à l'ordre monastique en général ? Et à cause d'une réforme *de ce genre*, peut-il être permis à un historien de prétendre, comme le fait Harnack, que Cluny et « son grand pape » ont été dominés par l'idée « *d'embrigader dans la règle monastique* [2] » les chrétiens « hors de tutelle » ? C'est ce

1. Voir U. Berlière, *Revue Bénédictine*, 1893, p. 339, 347. Grégoire n'alla à Cluny, et encore seulement en passant, que lorsqu'il était déjà bénédictin. Voir aussi Grisar, *Una memoria di S. Gregorio VII e del suo stato monastico in Roma* (*Civiltà cattolica*, ser. XVI, vol. III, 1895, p. 205 et suiv.), où, avec de nouvelles preuves tirées de l'inscription de la porte de bronze de St Paul, il montre que c'est à Rome que Grégoire avait été moine. Toutefois, les documents ne sont pas encore complétement utilisés.

2. *Das Mönchtum* etc., p. 44 : c'est moi qui souligne.

que pense Harnack, et il le dit ouvertement : « *De là* à cette époque la rigoureuse introduction du célibat dans le clergé ; *de là* la lutte contre la simonie ; *de là* la discipline monastique des prêtres [1] ».

D'après Harnack, le « dominateur mondial sorti de Cluny » opéra encore d'autres merveilles. Ses idées prévinrent celles des croisés. « Et de la terre sainte... ils rapportèrent une forme *nouvelle* de la piété chrétienne, ou tout au moins *peu répandue jusque-là* [2] : la disposition à s'abîmer dans les souffrances et la voie douloureuse du Christ. L'ascétisme négatif revêtit une forme positive, reçut un but positif, celui de devenir une seule chose avec le Sauveur, dans un profond amour et une parfaite imitation [3] ». Si Harnack avait dit qu'un exercice qui se pratiquait depuis l'origine du christianisme avait pris alors une plus grande extension, son assertion serait exacte ; mais prétendre que cet exercice ne date vraiment que du commencement du XIIe siècle, c'est nier tout le christianisme. Et lorsqu'ensuite des chercheurs de la force de Harnack mettent au XIIe siècle l'origine du décret de Gratien, alors la disposition à s'abîmer dans le Christ leur paraît

1. Après la lecture de l'opuscule de Harnack, et spécialement des phrases que je viens de citer, un lecteur « en tutelle » doit nécessairement être persuadé que ce n'est qu'au temps de Grégoire VII que le célibat des prêtres a été introduit dans l'Église. Naturellement je ne suppose pas chez Harnack une telle ignorance ; mais pourquoi est-il si obscur ? C'est pourquoi je renvoie d'autant plus volontiers à la belle et exacte dissertation de FUNK, *Zölibat und Priesterehe im christlichen Altertum,* dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen,* I (1897), p. 121, 155.

2. C'est moi qui souligne.

3. *Das Mönchtum* etc., p. 46.

de nouveau complètement supprimée, si bien qu'elle n'aurait duré que quelques années.

Ce n'est pas d'une manière plus scientifique que Harnack parle des relations des monastères avec le peuple jusqu'à saint François d'Assise. « Jusqu'à la fin du XIIe siècle, le monachisme occidental était demeuré une institution essentiellement aristocratique. Dans la plupart des cas, la haute lignée des moines répondait aux droits de leurs monastères. Il était de règle que les écoles de ces monastères fussent exclusivement réservées à la noblesse. Pour la masse grossière du peuple le monastère restait aussi fermé que le manoir[1] ». Voilà des assertions qui ne sont ni démontrées ni démontrables ; et elles servent de prémisses à cette conclusion qui ne l'est pas davantage, que saint François d'Assise fut le *premier* à rendre l'Evangile au peuple. En réalité, où est la preuve de cette assertion que le monachisme fut une institution *essentiellement aristocratique* ? Harnack n'en donne aucune, il ne fait que supposer la vérité de ce qu'il avance. Mais il est contredit par saint Benoît lui-même, le patriarche des moines d'Occident[2]. Et les sources postérieures ne lui sont pas moins défavorables[3]. Quelques abbayes seulement firent exception, telles

1. *Ibid.*, p. 49-50.

2. Dans la *Reg.*, c. 2, il fait à l'abbé cette recommandation au sujet de ses inférieurs : « quia, sive *servus*, sive *liber*, omnes in Christo unum sumus, et sub uno domino *equalem* servitutis militiam bajulamus, quia non est apud eum personarum acceptio. » Le chapitre 59 de la règle a pour titre : « De filiis nobilium vel *pauperum* quomodo suscipiantur. »

3. Cfr. MIGNE, *Patr. l.*, 133, 71 ; 141, 774 ; 142, 906 ; 149, 747.

que Reichenau, Waldkirch, Säckingen, à l'époque de la *décadence* de l'Ordre. Du reste, lorsque Harnack écrivait cette phrase, songeait-il à la quantité énorme d'abbayes et de cloîtres qui jusqu'à la fin du XIIe siècle ont continué de couvrir le sol de la France, de l'Allemagne et de l'Italie, et à la multitude de ceux qui les habitaient ? Alors même que *tous* les nobles de cette époque seraient entrés dans les monastères, ils n'auraient pas suffi à atteindre le nombre de ceux qui étaient alors dans les abbayes et dans les cloîtres.

Harnack et autres sont donc tombés ici dans une erreur grave : elle vient surtout[1] de ce qu'ils ont mal interprété les chroniques, qui, en effet, en règle générale, ne parlent que de l'entrée de nobles dans les monastères. Pourquoi ? Parce que, de fait, il n'y avait que des nobles à y entrer ! Du tout, mais parce qu'ils font sensation quand ils choisissent la vie religieuse, et qu'il n'en est pas ainsi pour le commun du peuple. Il en est encore de même aujourd'hui. Ainsi, mon entrée au couvent, à moi, n'a pas fait aboyer un chien, tandis qu'à qui mieux mieux les journaux renseignèrent sur l'entrée de l'un de mes confrères de noviciat, qui appartenait à une ancienne famille de doges de Venise. Dans ces dernières années, j'ai souvent entendu dire : Chez les bénédictins d'Emaus et les bénédictines de Saint-Gabriel

1. Je dis *surtout*, car de cette méprise, il y a aussi d'autres raisons, par exemple, qu'à de certaines époques, on trouve les emplois et dignités des abbayes occupés par des nobles ; mais, étant donnée la situation que les abbayes avec leurs abbés avaient alors par rapport au monde extérieur, étant données les vastes possessions qui venaient des nobles, etc., cela est très facile à comprendre.

à Prague, il n'y a que des nobles. Pourquoi ? Parce que, en règle générale, les journaux ne parlent que des nobles qui y entrent ; mais, en réalité, dans ces deux maisons, il y a plus de non-nobles que de nobles. Le monde est toujours le même.

Il faut porter le même jugement sur cette autre affirmation de Harnack que les écoles des monastères n'étaient ouvertes qu'à la noblesse ; naturellement, ici encore ce n'est qu'une *supposition* toute gratuite, qui vient en grande partie de la même méprise que la précédente. Les chroniques ne parlent guère de ces écoles que lorsque quelque grand seigneur y envoyait ses enfants. Bien entendu, il y eut des différences selon les époques. Mais il y a un point de certain : c'est que précisément dans ce XIe siècle dont Harnack aime tant à parler, après la triste époque précédente, l'ordre bénédictin donna sans distinction l'instruction au pauvre comme au riche[1], Mais poursuivons : est-il

1. Dans la *Vita S. Guillelmi abbatis Divionensis*, écrite à l'époque, on dit de lui : « Cernens vigilantissimus Pater, quoniam non solum illo in loco (Fiscamni), sed etiam per totam provinciam illam, necnon per totam Galliam in plebeiis maxime scientiam psallendi ac legendi deficere et annullari clericis, instituit scolas sacri ministerii, quibus pro Dei amore assidui instarent fratres hujus officii docti, ubi siquidem *gratis largiretur cunctis doctrinæ beneficium* ad cœnobia sibi commissa confluentibus : *nullusque, qui ad hæc vellet accedere, prohiberetur ;* quin potius, *tam servis quam liberis*, divitibus cum egenis, uniforme caritatis impenderetur documentum. Plures etiam... utpote rerum tenues, accipiebant victum, ex quibus quoque nonnulli in sanctæ conversationis monachorum devenere habitum. » (*Acta SS. O. S. Ben., sæc.* VI, p. 1a, Venetiis, p. 290, n. 14). Sur les écoles *externes* dans les abbayes bénédictines et l'enseignement pour les laïques, voir U. Berlière, *Les écoles abbatiales au moyen âge* ; *Ecoles externes ;* dans la *Revue bénédictine*, 1889, T. VI, p. 499 et suiv. ; à la p. 506,

vrai que pour la masse grossière du peuple, le monastère restait aussi fermé que le manoir ? Et qui donc a nourri le peuple pendant ces siècles ? Pourquoi était-ce surtout autour des abbayes bénédictines que l'on s'établissait, formant ainsi des colonies qui ont donné naissance à de nombreuses localités ? D'où vient le proverbe : « Il est bon de vivre sous la crosse ? » A quoi servaient les hôpitaux et les églises paroissiales appartenant aux abbayes ? Aux nobles, peut-être ? Mais il suffit, car ce sujet n'entre pas dans le plan de cet ouvrage ; si je l'ai effleuré en passant, c'est que j'y ai été amené par les assertions de Harnack.

Ce qu'il dit de saint François d'Assise et de sa création au XIIIe siècle n'est pas moins obscur que ce qui précède ; et les contradictions n'y manquent pas non plus. Nous lui avons entendu dire qu'au XIe siècle Cluny avait eu pour programme de donner un modèle de la vie chrétienne à *toute* la chrétienté. Or, cinq pages plus bas il écrit[1] : « *Le premier,* François d'Assise a donné au monachisme une mission spéciale pour *toute* la chrétienté ! » Comment ces déclarations s'accordent-elles ? Il est vrai qu'à la page où il parle de François,

on trouve, avec des explications, le texte qu'on vient de lire. En Allemagne et dans les pays limitrophes, il y eut des écoles externes de ce genre attachées aux abbayes bénédictines, par exemple à Gembloux au XIe siècle (Cf. *Gesta abb. Gemblacens.*, dans *Mon. Germ.*, SS. VIII, p. 540-541), à Tegernsee, à Hersfeld, etc. Parmi ceux qui les fréquentaient, se trouvaient toujours aussi des clercs ou des prêtres qui n'appartenaient pas à la noblesse. Que celui qui le nie essaie de prouver le contraire.

1. *Das Mönchtum*, p. 50.

Harnack, afin de mieux l'exalter, limite le programme de Cluny : les moines de Cluny n'avaient eu en vue que le *clergé*, François n'avait pas fait de distinction. Mais cinq pages plus haut, les moines de Cluny, eux non plus, n'avaient pas fait de distinction ; ils avaient eu en vue *toute* la chrétienté, par conséquent pauvres et riches, clergé et peuple. En outre, François d'Assise n'avait pas « voulu fonder un ordre nouveau » ; « c'est contre sa volonté que sa création en vint à appartenir au monachisme [1]. Et pourtant, Harnack vient de nous dire que François a donné « au monachisme » une mission nouvelle pour toute la chrétienté ? Mais quand ? Alors que son institution n'appartenait pas encore au « monachisme » ? A cette époque, il n'a évidemment pas indiqué au « monachisme » une mission nouvelle, puisqu'il ne lui en a pas indiqué du tout. Est-ce plus tard ? Mais quand est-ce donc que l'institution de saint François entra dans le « monachisme » ? Je demande des notions claires et précises. C'est d'après ces données fantaisistes que l'on taille de grandes époques dans l'histoire : Réforme de Cluny, François d'Assise ! Plus c'est nébuleux et plus c'est original et génial !

Tout l'opuscule, mais particulièrement ce qui a trait à saint François, paraît écrit pour des lecteurs hors d'état de contrôler les assertions qu'on y trouve. Des lecteurs de ce genre accepteront sans doute tout simplement cette affirmation que François « a *rendu* l'Evangile au peuple, qui, jusque-là, n'avait eu que le

1. *Ibid.*, p. 50.

prêtre et le sacrement[1] ». Ils ne s'étonneront même pas d'apprendre que c'est dans la confraternité des tertiaires que pour la première fois « peu à peu se fit jour cette idée que le laïque vraiment soumis à l'Eglise et animé d'une piété intérieure participait à tous les biens que l'Eglise peut nous transmettre » ; que ce fut aussi chez les tertiaires que naquit cette autre idée que la vie *active* peut avoir la même valeur que la vie *contemplative*[2]. Le renversement des dates ne les surprendra pas davantage, quand par exemple, ils verront Harnack donner comme caractéristique de l'ordre de saint François ce qui se fit d'abord « chez son *proche parent* l'ordre de saint Dominique ». En effet, l'ordre dominicain est le *premier* qui ait été fondé pour travailler uniquement au salut des âmes, sans être attaché non pas même à des paroisses en particulier, mais encore à des lieux déterminés : ce but est énoncé dans le prologue des constitutions primitives. C'est à ce but, ainsi qu'à la formation de bons prédicateurs pour la défense de la foi, que devait servir l'étude, dont on sait que saint François, au contraire, n'était pas l'homme lige. L'ordre dominicain fut le *premier* à donner à l'étude une réglementation dans ses statuts, et pour être à la hauteur des temps nouveaux, à envoyer ses membres à l'Université de Paris. Les franciscains, les bénédictins, les cisterciens, les ermites et les carmes ne firent ici que *l'imiter*, sans y avoir été préparés par leurs statuts[3].

1. *Ibid.*
2. P. 51.
3. Je renvoie à mon introduction à l'édition des anciennes constitutions de l'ordre dominicain dans *Archiv für Literatur-und*

Il n'y aura aussi qu'un lecteur incompétent à croire Harnack lorsqu'il dit que « *les plus beaux chants d'église du moyen âge* viennent des franciscains et des dominicains[1] ». Pour émettre une telle assertion, il faut ignorer complètement combien il y a peu de ces chants[2] que l'on puisse comparer au grand nombre de ceux qui proviennent d'une époque antérieure. Les grandes productions des moines mendiants n'ont pas besoin d'être célébrées au dépend des autres. La vérité avant tout !

Mais Harnack a-t-il raison quand il ajoute : « *La certitude du salut*, que jusqu'alors le sacrement et le culte n'avaient pu créer, la mystique des ordres mendiants voulut la produire, non toutefois en dehors des lieux de grâce reconnus par l'Eglise. L'œil devait apprendre à voir le Sauveur, et par des impressions sensibles de sa présence, l'âme devait arriver à la paix. Mais la « Théologie » qui résultait de ces tendances révélait aussi la

Kirchengeschichte des Mittelalters, I, 165 et suiv. J'entrerai dans plus de détails en traitant des origines du luthéranisme.

1. P. 51. C'est moi qui souligne.

2. Il n'y a que trois auteurs de chants liturgiques que l'on puisse prendre ici en considération : Jacopone da Todi (avec le *Stabat mater*), Thomas de Celano (avec le *Dies iræ*), Thomas d'Aquin (avec les hymnes dogmatiques et la séquence de la Fête-Dieu). Sur les poésies de St Thomas, voir le jugement si sensé d'A. Baumgartner dans la *Geschichte der Weltliteratur, IV, Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker* (1900), p. 456-457. Si Harnack voulait parler des *mélodies*, et non des paroles, il serait en plus mauvaise posture encore, car les mélodies chorales vraiment belles sont d'époque antérieure ; que si aux XIIIe et XIVe siècles on trouve de bonnes mélodies pour des hymnes et des séquences nouvelles, elles sont empruntées à de plus anciennes.

liberté religieuse et la félicité de l'âme élevée au-dessus du monde et sûre de son Dieu. Par là, si cette théologie n'a pas commencé la Réforme évangélique (!), elle lui a du moins préparé les voies[1] ».

Je met Harnack au défi — et ce sera ma seule réponse — de m'indiquer dans les mystiques, et spécialement dans les mystiques allemands, *un seul* passage sûr, clair, inattaquable, d'où puisse résulter la vérité de son assertion que la mystique voulait produire la *certitude du salut.* D'abord, la langue de Harnack montre qu'il ne sait pas bien ce que c'est que la mystique. Que veut dire : « *La mystique produit, la mystique veut produire ?* » Qu'entend-il par *mystique ?* Pourquoi lancer ainsi des mots et des phrases sonores quand on en connaît si peu la valeur ? Puis, avec sa mention de « la réforme évangélique » (!) au sujet de la certitude du salut, il s'aventure sur un mauvais terrain, comme il pourra s'en apercevoir par la suite de cet ouvrage.

Enfin, comment est-il possible que l'ancienne mystique ait voulu produire la certitude du salut, et qu'en révélant la félicité de l'âme élevée au-dessus du monde et sûre de son Dieu, elle ait préparé les voies « à la réforme évangélique », tandis que cette félicité, ce serait seulement la Réforme qui l'aurait donnée ? Pour Harnack, la certitude du salut est le point culminant de ce que Luther a enseigné aux âmes[2] : comment donc expliquer qu'au lieu de s'en tenir au luthéranisme, les prétendus mystiques du protestan-

1. P. 52.
2. Voir, ci-dessus, p. 194, etc.

tisme, comme Valentin Weigel et Jacques Böhme, aient rompu intérieurement avec lui, se soient éloignés de lui pour se rattacher à l'ancienne mystique, la mystique catholique ?

Pour terminer, je veux dire un mot de l'idée que se fait Harnack de l'*ordre des jésuites*, en tant toutefois que cette question touche à mon sujet. L'attention est mise en éveil quand on lit : « L'ordre des Jésuites est le dernier mot, le mot authentique, du *monachisme* occidental[1] ». Du monachisme ? Mais certainement, car c'est par cet ordre que « *le monachisme* a triomphé[2] ». Comment cela ? « C'est parce que cet ordre ne s'est pas transformé en une institution de l'Eglise, mais que l'Eglise est tombée sous la domination des jésuites. Par là, le *monachisme* a véritablement remporté la victoire sur la partie séculière de l'Eglise d'Occident[3] ». Mais que Harnack veuille bien m'excuser si je lui demande d'abord ce que c'est au juste que le *monachisme* ; car les phrases ci-dessus montrent qu'il l'ignore. Puisse-t-il donc d'abord étudier, et n'écrire qu'ensuite ! C'est un véritable nonsens que de parler de *monachisme* à propos des jésuites ; au sens strict du mot, les dominicains et les franciscains eux-mêmes n'ont jamais fait partie du monachisme[4].

1. *Das Mönchtum*, p. 57.
2. *Ibid.*, p. 58.
3. *Ibid.*
4. Si toutefois, dans l'Allemagne du moyen âge, on leur a çà et là donné inexactement le nom de moines, ce fut parce que dans

Et Harnack continue de jouer avec des mots dépourvus de sens. Pour lui, l'ordre des jésuites « avec sa *mystique*, a rendu accessible » aux laïques « ce qui leur avait été interdit jusque-là [1] ». Ainsi, voici qu'une fois encore Harnack nous parle d'une autre mystique, *la mystique des jésuites*. C'est pourquoi, moi aussi, une fois encore, je dois répéter ma demande : Donnez-moi des définitions ! Car, bien que je croie avoir étudié cette matière plus que ne l'a fait Harnack, je dois pourtant avouer que je n'ai pas idée d'une mystique propre à l'ordre des jésuites. Une demi-page plus loin, il fait cette déclaration : « *L'ascétisme et le renoncement au monde* sont devenus ici des procédés et des moyens politiques ; la *mystique sensuelle* et la diplomatie ont remplacé la vraie piété et la discipline morale ». *Mystique sensuelle !* De grâce, cher Monsieur, une définition !

Qui ne remarquera ici que les phrases creuses se succèdent sans interruption ? *Ascétisme et renoncement au monde* sont des procédés et des moyens *politiques* ! Et moi, je dis encore une fois : Cher Monsieur, donnez-moi donc des définitions ! Qu'entendez-vous par ascétisme ? Ascétisme, renoncement au monde, mystique, diplomatie, politique, tout cela dans le même panier ! Ce sont tout de même de rudes gaillards que ces jésuites ! Et malgré l'*ascétisme* et le *renoncement*

leurs ordres, plusieurs pratiques religieuses, comme la prière au chœur, le jeûne, l'habit, la tonsure, concordaient plus ou moins avec les pratiques monastiques. Mais ce n'est pas même le cas pour les jésuites.

1. *Das Mönchtum*, p. 57-58.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

au monde que, comme nous le verrons bientôt, Harnack reconnaît chez eux[1], ils n'en ont pas moins mis la *diplomatie à la place de la vraie piété et de la discipline morale !* Harnack n'a pas conscience des méprises bizarres où il tombe, faute de commencer par voir la force des mots qu'il emploie. Assurément, « ascétisme » et « discipline morale » sont deux mots différents ; toutefois, l'ascétisme chrétien, qui, comme on le sait, se fonde sur des motifs surnaturels, renferme en soi la discipline morale, qui se fonde sur le droit naturel. L'ascétisme est une discipline religieuse qui aide à la vraie piété et qui l'alimente. Il n'est besoin que d'avoir le sens droit pour voir immédiatement les contradictions que renferment les phrases de Harnack ; car, si au-dessous des mots qu'il emploie, on met ce qu'ils veulent dire, on en arrive à cette conclusion : « L'ascétisme, qui renferme la discipline morale, qui aide à la vraie piété, et qui l'alimente, cet ascétisme, ainsi que le renoncement au monde, se trouvent chez les jésuites ; mais chez ces mêmes jésuites, la diplomatie et la mystique sensuelle se sont introduites *à la place* de la vraie piété et de la discipline morale ! »

Mais nous ne savons pas encore en quoi le nouvel *état monastique* inventé par Harnack diffère du précédent : « Dans l'ordre des jésuites », dit-il, « ascétisme et fuite du monde ne sont que des moyens en vue d'un but[2] ». Quel but ? Pour Harnack, quel est l'idéal, quel est le but de l'ordre des jésuites ? C'est un idéal *politique*, un but *politique* : « Le détachement du

1. *Ibid.*, p. 57, et, ci-dessous, p. 377-378.
2. *Ibid.*, p. 57.

monde va jusqu'au point précis où il est nécessaire pour dominer le monde : car le but *ouvertement exprimé* est la domination universelle de l'Eglise[1] ». Si, par là, l'on entendait « l'extension du règne du Christ par toute la terre », l'idée serait parfaitement juste ; mais chez Harnack, il s'agit toujours d'une pensée *politique*, c'est-à-dire de s'assujettir l'Eglise et de la dominer[2]. Où cela est-il *ouvertement exprimé ?* Je demande instamment à Harnack de me le dire. Jusqu'à ce qu'il le fasse, — et je ne cesserai de le lui demander, — le lecteur voudra bien être assez indulgent pour se contenter de mon idée, que l'ordre des jésuites a eu et a encore le même but spécial qu'à la fin du chapitre VIII, j'ai attribué à l'ordre des dominicains : la défense de la foi contre les infidèles et les hérétiques, le salut du prochain pour la gloire de Dieu[3]. Si Harnack vient avec ses explications, il me trouvera pour lui répondre.

Il continue : « Cet ordre a pour origine un puissant enthousiasme, mais un enthousiasme émanant d'une Eglise qui avait déjà rejeté toute réforme évangélique[4] » (!) Et c'est ainsi que ces messieurs aiment à

1. *Ibid.* C'est moi qui souligne.

2. Dans son ouvrage *Das Wesen des Christentums* (4e éd., p. 158), il parle dans le même sens de la domination de l'Eglise : « Le *Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat* (il veut dire *imperat*) doit s'entendre dans un sens *politique :* le Christ domine sur la terre par le fait que son Eglise, dirigée par Rome, domine par le droit et par la violence, c'est-à-dire par tous les moyens dont se servent les Etats. » (Voir l'*Essence du Christianisme*, Paris 1907, p. 303.)

3. Ci-dessus, p. 310. Voir aussi p. 372.

4. *Das Mönchtum*, p. 58. — Dans la 7e édition (1907, p. 60), Harnack a voulu préciser : « Cet ordre a pour origine un puissant enthousiasme : enthousiasme espagnol pour la croisade,

frapper l'air avec des phrases sonores ! « Réforme évangélique » ! Pitié, mon Dieu ! Le Luther que les chapitres précédents nous ont déjà suffisamment appris à connaître, voilà le « Réformateur évangélique » ! Mais quelle espèce de christianisme pouvait bien venir d'un homme qui avait les principes que nous savons, sinon celui qui vint en effet, et que j'ai décrit dans l'introduction de cet ouvrage ? Un luthéranisme devant lequel son père lui-même reculait d'horreur et qu'il trouvait sept fois pire que la société papiste d'autrefois, cette société qu'il détestait pourtant d'une si grande haine. Si l'Eglise voulait rester chrétienne, c'était pour elle un devoir de repousser cette Réforme évangélique.

Mais quel est donc cet enthousiasme qui a produit l'ordre des jésuites ? Uniquement celui qui a pour motif et pour objet le don total de soi à Dieu, par lequel S. Ignace clôture la quatrième semaine de ses *Exercices* : « Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon entendement et toute ma volonté ; tout ce que j'ai et tout ce que je possède. Vous me l'avez donné, Seigneur, je vous le rends ; tout est à vous ; disposez-en selon votre bon plaisir. Donnez-moi votre *amour* ; donnez-moi votre *grâce* : elle me suffit ». L'enthousiasme avec ce motif et cet objet devait animer les membres de l'institut de S. Ignace, et à leur tour ils devaient le communiquer à d'autres, au salut desquels ils avaient mission de s'intéresser. Que Har-

chevalerie religieuse, conversion des infidèles ; mais cet enthousiasme venait d'une Eglise qui ne ressentait pas uniquement le besoin d'une Réforme évangélique... » (N. d. T.).

nack en tire donc cette conclusion que l'ordre des jésuites n'a qu'un seul et unique idéal de vie, *l'amour de Dieu par-dessus toutes choses*, comme nous l'avons déjà constaté à la fin du chapitre VIII.

Pour juger les jésuites, Harnack obéit consciencieusement à la mise en garde qu'on lit dans l'*Encyclopédie des connaissances relatives à la Théologie et à l'Eglise protestantes*[1] : « Dans le protestantisme, nous ne pouvons porter qu'*un* jugement sur cet ordre ; nous ne pouvons prendre qu'*une* position à son égard. Toute reconnaissance, toute tolérance de ses principes et de son activité ne serait pas de notre part une attitude de justice à son endroit, mais une attitude d'indifférence à l'endroit de notre passé et de notre avenir, une trahison envers notre Eglise, et l'abandon de son existence normale. L'institut jésuite ne connaît aucune égalité de droits entre les confessions, mais uniquement la domination exclusive et toute-puissante de l'Eglise romaine. Il est l'opposé même du protestantisme, une caricature du christianisme, dangereuse pour les âmes, délétère pour les peuples. ». Par ce monitoire, le protestantisme s'est condamné lui-même, en disant ouvertement qu'à l'égard de l'Eglise et de ses institutions *il n'a rien à faire d'une recherche sans prévention, sans jugement préconçu*; *bien plus, qu'une recherche sans*

1. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, T. VI, 641. Cette déclaration est de G. E. STEITZ. ZÖCKLER n'a pas eu honte de la reproduire et de l'approuver entièrement, dans le T. VIII de la 3e édition (1900), p. 784 ; il l'a mise à la fin d'un article regorgeant de monstruosités et d'erreurs, et qui n'a pas son pareil en histoire.

prévention doit être écartée a priori. Mais je ne veux pas perdre une minute à parler ici de ce sujet : ce n'est pas l'Eglise, ni quelqu'une de ses institutions, pas même la Compagnie de Jésus, qui se sont mises en opposition avec le protestantisme. L'Eglise *existe* ; le protestantisme a commencé quinze cents ans après la fondation de l'Eglise ; *et il s'est posé comme un parti en face de l'Eglise.*

Harnack conclut en nous ramenant à Luther : « Par dessus le monachisme, l'histoire doit aller jusqu'à cet enseignement de Luther, que celui-là commence l'imitation du Christ qui, *dans sa vocation et dans son état,* collabore au règne du Christ *par la foi et par une charité agissante*[1] ». Comment ? C'est Luther qui a dit cela le premier ? Il n'a fait que le répéter après l'Eglise, comme Harnack sera bien désormais obligé d'en convenir. Luther a prêté à l'Eglise une doctrine travestie, et il a pris pour lui la vraie doctrine catholique ; avec cette seule différence qu'à la suite de Jésus-Christ, son fondateur, l'Eglise veut une foi vivante, et non la foi morte de Luther.

1. *Das Mönchtum*, p. 60.

ADDITIONS DE LA SECONDE ÉDITION

P. 29 : « *Tu ne veux pas...* »

Walther, l'infatigable défenseur de Luther, s'indigne du sens odieux que les « Romains » voudraient donner à ces mots : ce sont, dit-il, deux anciens proverbes. Mais Luther ne les prend pas au pied de la lettre ; il dit au mari de faire d'abord juger son cas par la communauté [1].

Le P. Grisar, lui aussi, dit qu'il ne faut pas prendre ces mots isolément : ce n'est qu'une menace du mari de se marier avec sa servante [2].

Toutefois, c'est là éveiller de singulières images : pourquoi aussitôt parler de la servante, qui est là, tout à côté ! Un vrai mariage avec la servante : est-ce cette idée qui se présente dès l'abord !

On a prétendu, ajoute Grisar, que ces mots étaient un proverbe ; mais, dit-il, il est probable, au contraire, que c'est depuis Luther qu'ils le sont devenus : ils eurent un grand retentissement et plusieurs furent portés à les prendre au pied de la lettre [3].

1. W. Walther, *Für Luther wieder Rom*, 1906, p. 694.
2. Grisar, *Luther*, II, 209, 505.
3. Grisar, *Luther*, II, 505. Voir aussi mon article de la *Revue du Clergé français*, 15 mai 1911 : *L'état religieux et le mariage d'après Luther*, p. 407.

Denis Mélandre, le dominicain défroqué qui bénit le *second mariage* du landgrave de Hesse, prit une troisième femme sans avoir eu besoin de jugement préalable pour se séparer des deux premières encore vivantes. Il avait suivi à la lettre le conseil de Luther[1] !

P. 60. *Règles, statuts, etc.*

Pour l'intelligence de ce passage et de passages similaires je donne ici quelques précisions :

Les Règles sont des codes donnés par les fondateurs d'ordres religieux et approuvés solennellement par l'Eglise. Dans l'Eglise, il n'y a que quatre Règles proprement dites : celles de saint Basile, de saint Augustin, de saint Benoît et de saint François d'Assise.

Les Constitutions sont l'ensemble des décisions prises par les chapitres généraux et approuvés par le Saint-Siège : elles concernent l'Ordre tout entier.

Les Définitions ou ordonnances sont des réglementations, plutôt temporaires, établies par les chapitres généraux ; ce sont des décisions sur des points de droit, comparables aux décisions de jurisprudence. Les constitutions précisent la Règle et les définitions précisent les constitutions.

Le mot *statut* se dit strictement des définitions ; mais on l'emploie souvent dans un sens plus général. A la p. 100, Denifle le confond avec le mot constitution.

Nous devons cette note aux indications du R. P. Ubald d'Alençon, O. F. M. C. Voir aussi A. Vermeersch, S. J., *De Religiosis*, I (1907), nos 87, 88, 90.

1. Voir ci-dessus, p. 209, et W. Rockwell, *Die doppelehe Philipps von Hessen* (1904), p. 86.

Cet auteur identifie les *constitutions* et les *statuts*. Il ne semble pas parler des définitions.

P. 60-61 : *Sur le cas de Gabriel Zwilling et le manque de discipline dans le couvent de Wittenberg.*

Müller [1] dit qu'ici Denifle, et après lui Grisar [2] ont dénaturé le sens de la lettre de Luther à Lang. Voici en entier le passage qui fait l'objet de la discussion : « Mitto ad te Fratrem hunc nostrum Gabrielem, V. P., secundum R. Patris Vicarii (Staupitz); tu quoque ejusdem mandato satisfaciens cura ut et ipse et alii quam optime, id est, christianiter græcisent. Placuit autem et expedit ei, ut conventualiter per omnia sese gerat. Scis enim quod necdum ritus et mores ordinis viderit aut dedicerit [3]. »

Luther, dit Müller, envoyait Zwilling à Erfurt pour étudier le grec ; or les étudiants étaient dispensés de certains exercices de la règle : prières au chœur, lever de la nuit, jeûnes, etc. Luther, *au contraire*, demande que, tout en étudiant, Zwilling suive la règle tout entière : « placuit *autem* ut conventualiter per omnia sese gerat. » En outre, si Zwilling ne connaissait pas encore « les rites et les usages de l'ordre », c'était parce qu'au XVIe siècle, dans les ordres mendiants, il n'y avait que quelques couvents où l'on gardât toute la série des *exercices*, avec les intervalles qu'on mettait autrefois entre eux, par exemple pour les petites heures du bréviaire ; la vie active, c'est-à-dire l'aposto-

1. *Ouv. cité* (1912), p. 4-7.
2. T. I, p. 241.
3. Enders, I, 87-88 (1er mars 1517).

lat que les ordres mendiants avaient jointe à la vie contemplative, avai nécessité ces simplifications ; chez les dominicains notamment, il en est encore aujourd'hui ainsi. Pour les augustins, le couvent d'Erfurt était un couvent *type :* Luther y envoyait donc Zwilling pour y apprendre « les rites et les usages de l'ordre ». Mais de là il n'y a nullement à conclure que, dans les autres couvents et notamment à Wittenberg, les simplifications de la règle fussent synonymes de manque de discipline.

Ces remarques renferment peut-être une part de vérité. Pour ce détail et d'autres, il faut se rappeler les conditions dans lesquelles Denifle a écrit son dernier ouvrage : souffrant, travaillant d'une manière fébrile, il avait pour ainsi dire hâte d'achever son œuvre avant de mourir [1]. Du reste eût-il travaillé dans des conditions ordinaires, la multitude de vues nouvelles qu'il apportait ne pouvait aller sans quelques erreurs ou hypothèses trop hasardées.

Toutefois, si la lettre de Luther à Lang n'a pas tout le sens que Denifle a voulu y trouver, *nous arrivons par ailleurs, et c'est là le point important, à une conclusion identique.*

1° A cette époque, les ordres mendiants, et particulièrement les augustins, donnaient des marques de décadence.

Comme le dit Denifle [2], Gabriel, provincial de la

1. Voir, ci-après, notre t. V, ch. II.

2. Ci-dessus, p. 108. — Regula beati Augustini una cum expositione Hugonis de Sancto Victore, etc. (Bibl. nat. Paris, Réserve, H. 390 ; cet exemplaire est surchargé de notes manuscrites en écriture gothique), f. 2.

province de Vénétie, a fait précéder son édition des constitutions générales de cet ordre (Venise, 1508), d'une lettre adressée à Gilles de Viterbe. En voici le début : « Animadverti pridem, Pater Optime, Religionem nostram quæ tot retro sæculis florentissima fuerat, clarissimisque ingeniis instructissima viguerat, ad eam inopiam ariditatemque redactam, *ut nihil illa infelicius prope aut despicatius esse posset, quasi annis senioque impense gravata nihil nisi de funere suo cogitaret.* » Puis Gabriel dit que le généralat de Gilles de Viterbe lui a donné l'*espoir* de voir son ordre entrer dans une nouvelle période de vie.

Le cinquième concile de Latran s'était préoccupé de porter remède à cette décadence (5 mai 1514, 4 mai 1515)[1].

Dans les *Acta generalatus Aegidii Viterbiensis*, on lit ces lignes curieuses : « 1516, Junii 30. Universo ordini significamus bellum nobis indictum ab episcopis in Concilio Lateranensi, ob idque nos *reformationem* indicimus omnibus monasteriis. » — « 1517, Jan. 2. Religioni universæ quæcumque in concilio acta sunt contra mendicantes per Litteras longissimas significamus, et *reformationem* exactissimam indicimus [2]. »

Or la lettre de Luther à Lang est du 1er mars 1517 : elle est évidemment un reflet des recommandations

1. C. J. Hefele, *Conciliengeschichte*, VIII (1887), p. 692 et suiv.; L. Pastor, *Histoire des Papes*, traductien Poizat, t. VIII (1909), 244 et suiv.

2. G. Kawerau, *Aus den Actis generalatus Aegidii Viterbiensis*, dans *Zeitschift für Kirchengeschichte*, 1911, p. 605. Voir aussi Hefele, *Conciliengeschichte*, VIII, 692 ; Pastor, *Histoire des Papes*, tr. Poizat, VIII, 245.

du général des Augustins : il fallait à peine quinze jours pour qu'une lettre arrivât de Rome au centre de l'Allemagne.

2° Pendant trois ans, de 1515 à 1518, Luther fut à la tête d'un district de onze couvents. Grisar montre qu'il dut se servir de son autorité pour lutter âprement contre les observants et introduire ses idées sur la justification par la foi ; par ailleurs les *visites* de couvents sont bâclées en une heure ou deux [1]. Bref, tout montre qu'alors Luther était « un moine aux idées et aux pratiques fort larges [2]. »

Dans la lettre où il parle de Zwilling, il ne manque pas de rappeler que l'étude du grec, ainsi que toutes les autres occupations, doit être influencée par la nouvelle théorie de la justification par la foi et de l'absence de libre arbitre dans l'homme : c'est en ce sens que Zwilling doit apprendre le grec : « christianiter. »

3° Le couvent de Wittenberg était loin d'être insignifiant : en 1516, il comprenait vingt-deux prêtres et douze jeunes religieux, en tout quarante et un membres [3]. Les « rites et usages » n'auraient-ils pas pu y être pratiqués ?

4° Dans cette lettre, on voit clairement que ce n'est pas de Luther mais de Staupitz que vient l'initiative de la mesure prise à l'endroit de Zwilling ; Luther transmet un ordre : « Mitto ad te Fratrem hunc nostrum Gabrielem secundum *mandatum* R. Patris Vicarii ; tu quoque ejusdem mandato satisfaciens cura... »

1. Enders, I, 38 : Luther à Lang, 26 mai 1516.
2. Grisar, I, 217.
3. Luther à Lang, Enders, I, 67.

5° Enfin, pour ce qui est de Zwilling lui-même, c'était en 1502 qu'il était entré chez les augustins [1]. En 1517, il était donc *un moine et un étudiant de quinzième année !* Dès lors, on comprend assez que troublé par les injonctions du Général Gilles de Viterbe, Staupitz et même Luther n'aient pas voulu lui donner le régime des étudiants et qu'ils aient songé *enfin* à lui faire « voir et apprendre les rites et les usages de l'ordre [2]. »

P. 62-63 : « *J'ai rarement le temps suffisant pour réciter mes heures et dire ma messe.* »

D'après Müller [3], cette phrase voudrait dire : « Il me reste rarement le temps suffisant pour réciter mes heures et dire ma messe *avec loisir et recueillement ; j'arrive à grand'peine* à dire mon bréviaire et ma messe. » Plus loin [4], on voit que Luther disait la messe tous les jours ; or, ici, il parle du bréviaire et de la messe dans les mêmes termes ; donc, c'était tous les jours aussi qu'il disait son bréviaire, Puis voit-on un moine écrire à un autre sur un ton de plaisanterie qu'il ne dit presque jamais son bréviaire et sa messe ! En réalité, les paroles de Luther sont un acte d'humilité sur ses distractions pendant son bréviaire et sa messe.

En réalité, au contraire, il suffit de lire la phrase de Luther pour voir que les explications de Müller sont

1. Enders, I, 89, n. 1.
2. Voir aussi Grisar, I, 241, III, 977-978, 1015-1016.
3. *Ouv. cité*, p. 7-9.
4. T. II, p. 246, n. 2, 247, l. 1.

de haute fantaisie. Un jour, devant Müller, on a offert à un prêtre un livre à lire : « Oh, répondit-il, comment en aurais-je le temps ; j'arrive à peine à dire mon bréviaire ! » Qui ne voit que le *raro*... de Luther sonne tout autrement !

Plus tard, objecte Müller, Luther prétendra qu'autrefois il disait la messe tous les jours ! Mais ces affirmations sont de 1532 et de 1538 ; elles sont donc de celles qu'il faut contrôler [1]. Puis elles peuvent être vraies de ses premières années de prêtrise, et non de celles qui avoisinent la rupture définitive.

Par contre, nous avons d'autres témoignages qui corroborent le sens que Denifle donne à la lettre de Luther à Lang.

En 1516, dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, il disait à ses jeunes auditeurs : « Timendum quod orationes ecclesiasticæ hodie sunt majus impedimentum, quam remedium. Primo, quod Deum plus offendimus sine corde eas legendo... Secundo, quod harum specie decepti securi efficimur, quasi vere oraverimus... *Quod est horribile periculum* [2]. » Ailleurs, il vante la liberté chrétienne et semble dire clairement que lorsque l'on ne s'y sent pas porté par un attrait intérieur, il est bon d'abandonner toutes les prières vocales et pratiques extérieures [3].

Plus tard, il racontera que dans les années qui précédèrent 1520, époque où il abandonna tout à fait son bréviaire, il avait coutume de dire d'un trait le samedi

1. Voir, ci-après, t. II, p. 243-326.
2. Ficker, 1908, II, 288.
3. Ficker, II, 319-320.

son bréviaire de toute la semaine écoulée [1] ; mais, ajoutait-il, la tête finissait par lui en tourner ! Ces paroles sont trop précises pour ne pas se rapporter à des faits réels. Or, on en conviendra, ces confidences sont assez proches parentes de celles qu'il faisait à Lang à l'automne de 1516 [2].

P. 66 : Est-ce surtout le *désespoir* de faire autrement son salut et non l'amour de Dieu qui a poussé Luther dans le cloître ?

Müller le nie [3] : les paroles de Luther contre l'entrée en religion par un désespoir de ce genre ne dénoteraient chez lui que le désir de combattre une manière de voir et d'agir qui tendait à s'introduire dans l'Eglise.

C'est là nier l'évidence. En sens contraire, on a les textes les plus précis. En voici un publié récemment : « Cum in monasterium intrabam et relinquebam omnia, *desperans de meipso*, postulavi iterum biblia [4]. »

1, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, IV, 1886, p. 330, n° 22 (*Dicta Melanchthoniana*). Voir d'autres citations semblables dans Grisar, I, 225.

2. Enfin, par parenthèse, il ne faudrait pas croire que dans la lettre de Luther le mot *persolvere* ait le sens d'*achever*, de *dire en entier*. Il signifie simplement *dire, réciter :* Luther emploie le mot de la prière *Aperi Domine* qui précède la récitation du bréviaire : *Domine..., has tibi horas persolvo.*

3. *Ouv. cité*, p. 2-4.

4. *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. V (1908), p. 346. Voir aussi Grisar, I, 1, 2, III, 706, 1030.

P. 95-96. « *Je fais vœu d'observer la règle* » ; — « *J'ai fait vœu d'observer toute la règle de saint Augustin.* »

Ici Müller fait d'abord remarquer que Luther ne parle pas de péché mortel ; il dit simplement : par mon vœu je me suis engagé sous peine de péché à toutes les parties de ma règle.

Or, ajoute-t-il, c'était là l'enseignement courant chez les augustins, et c'est ce qu'en 1481 [1], dans son Commentaire sur la règle de l'ordre, dit en particulier Ambrosius de Cori ou Coriolan, général des augustins ; ses expressions semblent même conclure à une obligation grave dont la transgression serait mortelle : « Per hoc quod dicit (Augustinus) « et si quid servatum minus fuerit » docuit non solum aliquid omittere *crimen* esse, sed etiam si minus bene adimpleatur fore culpabile. » Il n'y avait que les dominicains dont la règle n'obligeât sous peine de péché que dans ses parties essentielles [2].

Pour interpréter sagement les paroles de Luther et de Denifle, Müller aurait dû se rappeler ce qu'ici même [3] il a soin de noter sur une citation de Jean de Saxe : c'est que d'ordinaire, lorsque les théologiens parlent de *précepte* et de *faute*, c'est un précepte grave, une faute mortelle qu'ils ont en vue. Comme me le disait un jour en souriant un professeur de théologie, le péché véniel embarrasse les théologiens : c'est là un acte sans précision dont le concept se prête moins à la

1. Müller dit 1482.
2. *Ouv. cité*, p. 43-48.
3. P. 45, l. 14.

marche scientifique de leur pensée. Autre, en effet, est le langage d'un auteur de la vie spirituelle, d'un directeur de conscience, autre celui d'un théologien. Le directeur de conscience attirera l'attention sur le mal et le danger des péchés véniels, sur la pente où ces péchés nous mettent vers le péché mortel, sur l'importance de toutes les prescriptions de la règle. Le théologien, lui, a un langage froid et scientifique ; pour lui, un précepte, c'est un précepte important ; si nous l'accomplissons, nous continuons notre marche vers Dieu, si nous le transgressons, nous allons contre notre but, nous tournous le dos à Dieu.

Dans le cas présent, il est clair que c'est là la terminologie de Luther : c'est une obligation grave qu'il a en vue : d'après lui, l'obligation qui découle de son vœu d'observer la règle tombe toujours *directement et strictement* sous ce vœu ; par conséquent toute transgression de la règle est un péché mortel, et un péché mortel particulièrement grave, un parjure ! Pour s'en convaincre, il suffit de lire dans le t. VIII de l'édition de Weimar les pages 633 et suivantes du *Jugement sur les vœux monastiques*. Luther veut y prouver qu'on a le droit d'enfreindre le vœu de chasteté : j'ai fait vœu de toute la règle au même titre que j'ai fait vœu de chasteté, aime-t-il à répéter : « Nihil inter opera discernamus ; æqualia sunt apud Deum quæ magna et parva sunt apud nos et inter sese[1]. » Or, d'après saint Bernard, toutes les parties des règles sont entre les mains du supérieur ; donc, lui aussi, le vœu de chasteté ; — or, dans ma

1. Weim., VIII, 637, 11.

règle, que j'ai fait vœu d'observer tout entière, il y a des points dont l'accomplissement peut devenir impossible, et dont je suis dès lors dispensé; donc, également du vœu de chasteté [1].

Denifle n'a-t-il pas le droit de taxer de « déloyauté » [2] cette prétention à égaler avec le vœu de chasteté les prescriptions les plus minimes que peuvent contenir les règles monastiques !

Il est manifeste que dans ce chapitre, lorsque Denifle parle de la manière dont obligent les différentes règles, il a en vue, lui aussi, un précepte grave, dont la transgression entraîne un péché mortel. Deux raisons péremptoires nous le prouvent : il emploie le langage ordinaire de la théologie, et il suit Luther sur son terrain. On lui a assez reproché de n'être pas un historien, mais un théologien, pour qu'il ait le droit d'être entendu d'après le langage théologique alors qu'il parle d'obligation et de péché [3] !

1. Ci-dessus, ch. III.

2. T. I, p. 95.

3. Comme je l'ai dit plus haut, j'ai voulu avoir sur ces points l'avis du P. Ubald d'Alençon, si versé dans tout ce qui regarde les ordres monastiques au moyen âge. Il m'a répondu : « Dans notre noviciat, l'on nous a toujours dit à nous aussi (Voir, ci-dessus, p. 99) qu'il n'y avait que la règle franciscaine à obliger sous peine de péché ». Et comme je lui objectais : « Pourtant, il semble bien que certaines règles, comme celle des carmes et des augustins, obligent sous peine de péché véniel », il me répondit : « Mais quand on parle de précepte et d'obligation, sans rien ajouter, c'est d'un précepte, d'une obligation grave qu'il s'agit. »

Au fond, M. Müller, ancien dominicain, ne pense sans doute pas autrement que le P. Ubald, capucin : il connaît cette terminologie, et il la trouve fort légitime chez Jean de Saxe. Pourquoi donc s'en indigner chez Denifle ? On voit dès lors à quoi se

Ce sens des mots *précepte* et *péché* une fois établi, descendons à des précisions de détail.

1° De passages de saint Thomas d'Aquin[1], de Jean de Saxe[2] et d'Ambrogio de Cora[3], il semble résulter

réduisent ces récriminations contre Denifle tronquant les textes de St Thomas d'Aquin et de Jean de Saxe, en les arrêtant au moment où ces auteurs allaient parler de péchés véniels.

1. 2^a 2^ae, qu. 186, a. 9, après le passage cité par Denifle (ci-dessus, p. 96, n. 2) : « In quibusdam autem Religionibus, adhuc cautius profitentur *obedientiam secundum regulam* ; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ. Transgressio vero vel omissio aliorum *obligat solum ad peccatum veniale.* »

Ainsi, dans les lignes citées par Denifle, lorsque St Thomas écarte l'obligation d'obéir à la règle, c'est d'une obligation grave qu'il veut parler, sous peine de péché mortel, comme le disent le titre de l'article, et les premiers mots de la première objection : « Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. — Ad nonum sic proceditur. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. »

2. Dans la suite du passage que cite Denifle, Jean de Saxe dit que la transgression de la règle est matière à péché véniel, en sorte que, lorsqu'il dit qu'elle soit matière à précepte, (ci-dessus, p. 96, n. 2), il veut parler d'un précepte *grave*, dont la transgression entraîne un péché mortel : « Ad cœtera autem in ipsa Regula contenta, etsi non teneamur ex præcepto, nec ex voto explicito... æstimo quod teneamur saltem ex statuto, vel consilio, vel monitu Patris nostri, cujus Regulæ nos subjecimus, ita tamen quod eorum transgressio *non induet peccatum mortale*, nisi forte propter contemptum, quod videlicet quis ex proposito statueret apud se pertinaciter nolle illa vel illa servare quæ continentur in regula, sub qua se militari gloriatur. Adulterinum profecto filium se esse demonstrat qui Patris monita servare recusat. Unde quicunque scienter aliquid contentorum in Regula servare omiserit, non est dubium peccatum et reatum contrahere. » (Jordanus de Saxonia, *Liber qui dicitur Vitas Fratrum*, Romæ, 1587, p. 126.)

3. Ambrogio parle plutôt d'une manière oratoire, et il importe

qu'en effet la règle des augustins obligeait sous peine de péché, mais de péché véniel, dès lors qu'il n'y avait que la règle en cause, c'est-à-dire lorsque le supérieur ne l'imposait pas « au nom de l'obéissance ».

d'expliquer ou de corriger certains de ses passages par d'autres presque contradictoires.

Voici le passage que cite Müller, où Ambrogio semble fort sévère :

« Ut ergo cuncta ista serventur, et si quid minus servatum fuerit non negligenter prætereatur... » (Texte de la 3e règle, ch. 42). — Ex his constat quam accurate singula hujus mandati de servanda regula verba conscripsit ; nam per demonstrativum « ista », insinuavit majorem operam adhibere debere mandatorum regulæ quam constitutionum aut diffinitionum observationi. Per hoc signum universale « cuncta », ostendit nullum absque peccato nos posse mandatum præterire... Per hoc quod dicit « et si quid servatum minus fuerit », docuit non solum aliquid omittere *crimen* esse, *sed etiam si minus bene adimpleatur fore culpabile.* » Ambrosii Choriolani *Commentaria super canone Divi Aurelii Augustini. Romæ*, 1481 (Hain, * 5683) f. 21, 4° (Bibl. nat. de Paris, Réserve, H, 332). En 1861, on a commencé à publier à Abbeville une traduction française de cet ouvrage : *Explication de la règle de St Augustin,* par Ambroise Coriolan. Cette traduction semble s'être arrêtée au cinquième de l'ouvrage).

Mais ailleurs, Ambrogio est beaucoup moins sévère. On lit dans la seconde règle (ch. v) : « Si quis autem non omni virtute, adjuvante misericordia Dei, hæc conatus fuerit implere, sed contumaci animo despexerit, semel atque iterum commonitus, si non emendaverit, sciat se subjacere disciplinæ monasterii. » — Sur ce passage, voici le Commentaire d'Ambrogio : « Ad obimplenda exequendaque mandata, duo sunt præcipua incitamenta, timor scilicet pene et premii atque mercedis expectatio. » Et il énumère ces peines et ces récompenses. Les récompenses sont de l'ordre spirituel, le progrès dans la vertu et le salut éternel ; parmi les peines, il ne parle pas de péché, mais de peines disciplinaires : « Monasterii vero disciplina secundum diversa statuta diversa est : alia enim est carceratio ; alia est jejunium ; alia in nuda terra sessio, » etc. (*Ouv. cité,* f. 28, 2°).

Enfin, sur ce passage de la première règle (ch. v) : « Igitur hæc quæ scripta sunt cum summa diligentia observanda sunt a

Il en est de même aussi notamment de la règle des carmes.

2° Le précepte que cite Luther : « « Qu'ils n'aillent pas au bain, ni n'importe où il faudra, à moins d'être deux ou trois ensemble » doit-il être rangé parmi ceux qui obligent *gravement* ? On peut discuter à ce sujet ; car ce précepte a au moins en partie pour but de faire garder le vœu de chasteté ; toutefois la connexion entre ce précepte et le vœu de chasteté est déjà assez éloignée. En tout cas, ce n"était pas sur cet article, ni sur des articles de ce genre, comme voudrait le faire croire Luther, que portait *directement* son vœu, c'était sur les trois conseils évangéliques d'obéissance, de chasteté et de pauvreté.

P. 100 : *Sur le port du scapulaire.*

D'après Müller, Denifle omettrait ici un point essentiel : Luther voulait parler de sorties *en public*, dans la rue, à l'église, et non simplement « *hors de sa cellule* », dans le couvent. C'était simplement pour ces sorties en public que selon Luther le port du scapulaire était commandé sous peine de péché mortel, et, pour ce cas, son interprétation était exacte [1].

præposito usque ad omnes fratres », il en arrive à distinguer entre les observances qui tiennent aux vœux et les autres, et à parler dans le sens de Denifle : « Omnes fratres includit... Nullus, cujuscunque conditionis et status sit, excipitur ab observantia regulæ, *præsertim a tribus vobis, quæ sunt regulæ essentialia.* » (*Ouv. cité*, f. 29, 4°).

Sur le degré d'obligation des règles religieuses, on peut voir A. Vermeersch, *De Religiosis*, I (1907), n°s 228-231 ; mais il ne dit rien des ermites de St Augustin.

1. *Ouv. cité*, p. 25-26.

Ici, il y a deux réponses à faire, aussi péremptoires l'une que l'autre.

Les passages des Constitutions de Staupitz que cite Denifle sont formels : ces constitutions n'obligeaient pas sous peine de péché, et par conséquent « sauf les cas de précepte formel et de mépris » l'omission du port du scapulaire n'était jamais un péché.

Mais ici, pour toute réponse, il est mieux de se borner à noter les mots de Müller : il n'avait pas à sa disposition la troisième référence citée à la p. 100, note 1 : les *Propos de Table*, de l'édition Förstemann (1844-1848). Or, d'abord, c'est là une indication curieuse de la manière dont Müller travaille. Avant d'accuser un adversaire d'hypocrisie « pharisaïque » [1], on doit au moins consulter les sources où cet adversaire renvoie. Puis, en réalité, Müller avait cette source à sa disposition ; car les *Propos de Table* cités ici sont reproduits aussi dans l'édition d'Erlangen, où ils occupent six volumes, et le passage en question se trouve au t. 60, p. 260 ; or, Müller cite fréquemment cette édition, dont, en effet, il faudra toujours au moins partiellement se servir, tant que l'édition de Weimar ne sera pas terminée. S'il avait vu ce passage, Müller n'aurait sans doute pas écrit son chapitre sur le scapulaire ; on y lit en toutes lettres que « lorsque Luther était moine, s'il était sorti *de sa cellule* sans son scapulaire, il aurait cru commettre un grand péché mortel, et il aurait été pris de désespoir. »

1. *Ouv. cité*, p. 25, l. 22.

P. 105. *Le but de l'année de probation et la chasteté.*

Voir, ci-après, p. 413 *L'importance relative de la chasteté.*

Nous ajoutons ici quelques renseignements sur les diverses *probations* qui sont à l'entrée des ordres religieux.

Autrefois, celui qui voulait entrer dans un ordre, Luther par exemple, faisait d'abord un postulat de quelques semaines ou de quelques mois. Ce postulat servait à écarter ceux qu'une fantaisie sans fondement sérieux avait poussés vers l'ordre.

Ce postulat était suivi de *l'an de probation ou noviciat*, après quoi l'on faisait les vœux solennels.

Puis, il y avait des années d'études ecclésiastiques dont la durée était laissée à l'appréciation des supérieurs ; et enfin la prêtrise.

Ces deux *probations* sont demeurées. Mais l'expérience et peut-être en partie les attaques de Luther et des protestants ont montré que c'étaient là des épreuves de trop peu de durée pour s'engager pour la vie. Depuis Léon XIII, après le noviciat, on fait des vœux perpétuels, mais simples, c'est-à-dire révocables par le chapitre général. La profession solennelle se fait trois ans après le noviciat, et, d'après la prescription du Concile de Trente, on la fait avant d'être ordonné prêtre.

Les Jésuites ont le postulat (ou première probation), puis *deux ans* de noviciat, après quoi ils font des vœux perpétuels simples. Ensuite viennent non pas trois ans, mais une période beaucoup plus prolongée, de quinze

ans par exemple, avant les derniers vœux. Avant ces derniers vœux, on reçoit la prêtrise. Pour se préparer à ces vœux, l'on a une nouvelle année de probation, qui est au moins de dix mois : c'est le *troisième an.* Les derniers vœux ne sont même pas solennels pour tous ; on distingue les coadjuteurs spirituels et les profès des vœux solennels. Les vœux des coadjuteurs sont simples, c'est-à-dire révocables par le général. Seuls, les profès des vœux solennels peuvent occuper les charges les plus importantes de l'ordre.

Nous devons cette note aux indications du P. de la Brière, S. J. Voir aussi A. Vermeersch, *De Religiosis,* t. I (1907), nos 183-204 *bis* ; t. II (1910), passim.

P. 114-144. *Sur le but suprême des ordres religieux.*

Müller insiste sur les motifs d'égoïsme religieux que les docteurs les plus accrédités dans l'Eglise, comme saint Bernard et saint Alphonse de Ligori, proposent comme but de la vie religieuse [1].

En réalité, les idées générales qui se dégagent de ces pages de Denifle sont inattaquables :

1° Il est très naturel que les docteurs de l'Eglise aient parlé des avantages de la vie religieuse : sous prétexte de mysticisme, l'Eglise n'a jamais voulu tomber dans le panthéisme ; elle a toujours rappelé que nous avions une activité à nous, qui devait trouver

1. *Ouv. cité,* p. 13-21.

son bien et son plaisir dans son développement normal [1].

2° Ces docteurs n'ont jamais présenté les avantages de la vie religieuse comme existant en eux-mêmes et par eux-mêmes, en dehors de l'accomplissement des préceptes de la loi naturelle et de ceux de la révélation : si la vie religieuse a des avantages, ce n'est pas parce qu'elle pousse à négliger les commandements de Dieu ni les sacrements. Dans l'esprit de l'Eglise, si la règle d'un ordre est estimable, c'est qu'elle s'appuie sur l'Evangile et qu'elle en est le développement ; c'est qu'elle s'occupe de J.-C. et du sacrement de l'Eucharistie. En dehors de l'abbaye de Thélème, je ne connais pas un seul ordre où la chapelle, avec les exercices qui s'y pratiquent, soit passée sous silence, ou même simplement reléguée à l'arrière-plan !

3° La vie religieuse avec les avantages qui y sont attachés ont comme but suprême l'accomplissement du précepte par excellence, celui de l'amour de Dieu, et par conséquent l'union avec Dieu.

Si les œuvres sont estimables, c'est parce qu'elles sont conformes à l'esprit de l'Evangile, et notamment au commandement de l'amour de Dieu. Seulement, quand on parle de règle, de bonnes œuvres, on ne va pas au début de chaque phrase rappeler ce but suprême, pas plus qu'un professeur de théologie,

1. Voir mon opuscule *Qu'est-ce que le Quiétisme*, 1910. Comme je l'y montre, le Quiétisme du XVIIe siècle a sa première source dans l'idée de la corruption intégrale de la nature humaine, qui est le concept fondamental de Luther.

de mathématiques ou de droit ne commencera tous les matins son cours en disant : « Messieurs, en vue de votre examen de théologie, de sciences, de droit, nous allons aujourd'hui, etc... » Ou encore : « Du reste, ces examens eux-mêmes ne sont qu'un moyen pour vous faire mieux acquérir la science, vous rendre utiles à vous-mêmes et à la société et atteindre votre destinée immortelle ! » Chacune de nos phrases ne peut pas être une épopée qui, partie d' « avant la naissance du monde », enjamberait jusque par-delà la fin des temps.

4° Que dans l'esprit de tel ou tel religieux, les règlements monastiques aient pu prendre une importance exagérée, que chez ces religieux, tel règlement ait pris plus ou moins la place de l'Evangile, c'est possible : vu la tendance de *l'homme* au *particularisme*, il est même impossible que cette déviation ne se soit jamais produite. Ç'a toujours été la fonction de l'Eglise de réagir contre cette tendance.

5° Ici encore, les attaques de Luther ont été de quelque utilité ; depuis lors, on a mieux vu ou du moins mieux marqué encore que par le passé le caractère chrétien, spirituel, universel, de la vie religieuse. Les religieux des anciens ordres s'appelaient bénédictins, dominicains, franciscains ; les nouveaux ne s'appellent pas Ignatiens, Philippins, mais Jésuites, Oratoriens, c'est-à-dire hommes de Jésus-Christ, hommes de la prière [1].

1. Voir notre article de la *Revue du Clergé français*, t. 66 (1911), p. 393 et suiv.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL ST
ST. MICHAEL'S

P. 169. *Tous les gens mariés sont adultères.*

Grisar estime que l'on peut donner à tout ce passage de Luther un sens moins fort qu'il ne semblerait dès l'abord. Luther, dit-il, n'entend pas présenter l'adultère comme un vice absolument général et censément nécessaire, ni en atténuer la gravité ; suivant une habitude fréquente, il prend vite un détour : « Je ne ne dis pas que nous soyons tous ainsi, mais que nous y avons tous une tendance. » Dieu voit dans les cœurs. « Il y en a encore beaucoup qui ne sont pas coureurs, mais qui mènent une vie décente... Tous ces préceptes sont implantés dans notre nature... Mais nous sommes si insensés ! Lorsque vient le feu de la passion, nous oublions tout. » Conclusion : « A cause de cette tendance que nous avons en nous, Dieu a accordé à chacun de nous d'avoir une femme [1] ».

Mais de l'ensemble de ce passage et des autres que cite Denifle dans les pages avoisinantes, il n'en ressort pas moins une impression globale très nette et très vive : par ses peintures sur l'impossibilité de résister aux entraînements de la volupté et de garder la chasteté, Luther a pu n'avoir en vue que de conclure à la nécessité du mariage ; *pour le moine de la veille, c'était là l'idée obsédante, la conquête capitale, qui semblait tout résumer.* Mais en réalité c'était là vouloir lancer un cheval à toute vitesse sur une pente glissante, et prétendre pouvoir l'arrêter à mi-côte. Et,

1. Weim., XVI, 511-512. Voir aussi Grisar, II, 202.

de fait, Luther lui-même en est arrivé à permettre *assez fréquemment* la polygamie [1].

P. 177 : « *Homo sum expositus...* »

En 1893 Walther traduit :

« Je suis livré à la société de mes semblables et entraîné par eux, exposé à l'enivrement (du succès), aux flatteries (de Miltitz), au relâchement (dans la lutte), et autres importunités [2] ».

En 1906, il concède que *crapula* ne peut signifier *enivrement du succès ;* mais il rejette le sens d'*ivresse* pour celui d'*excès dans le manger* [3].

Grisar prouve que *titillatio* (en allemand *kitzel*) ne peut signifier que *chatouillement sensuel.* Pour *crapula,* Luther l'emploie au moins deux fois dans le sens d'*ivresse* (1513-1514), mais ailleurs, il distingue l'*ebrietas* et la *crapula* : « Sicut ebrietas nimium bibendo, ita crapula nimium comedendo gravat corda » (1516-1517, édité en 1519) [4].

P. 179-184 : *Le penchant de Luther à la boisson.*

Grisar cite et discute les textes que Denifle cite ici et d'autres encore [5]. Pour quelques-uns, il donne une interprétation plus douce. Voici ses conclusions : Les

1. Voir notre article de la *Revue du Clergé français,* t. 66 (1911), p. 410 et suiv.

2. Lutherophilus (pseudonyme que, dans la suite, Walther a abandonné), *Das sechste Gebot und Luthers Leben,* p. 58.

3. *Für Luther wieder Rom,* p. 575-577.

4. Grisar, I, 406, n. 2, 209 ; II, 260, n. 1.

5. T. II, 244-265 : Der « gute Trünk. »

catholiques ont souvent parlé de l'habitude de l'*ivresse* chez Luther ; les protestants se sont élevés contre ces attaques. En résumé, ce sont plutôt les catholiques qui ont raison : Luther allait peut-être quelquefois jusqu'à l'ivresse ; en tout cas, habituellement, il aimait à boire « un bon coup[1]. »

P. 200, l. 15 : « *Ces religieuses t'injurient dans leur cœur, toi qui les as mises au couvent* ».

Cette pensée est développée assez longuement dans les deux opuscules dont Denifle parle ici : *Contre le prétendu état ecclésiastique*[2]; *Raisons et réponse pour montrer que selon la loi de Dieu les religieuses peuvent quitter leur couvent*[3]. Elle sert *en partie* d'excuse à Luther : il avait beaucoup en vue ceux qui poussaient de force des jeunes filles au couvent.

P. 213 : « *Un bon et* gros *mensonge.* »

Walther veut qu'au lieu de *gros*, on lise *droit, direct* : *stracke Lüge*, au lieu de *starke Lüge*. Il faudrait donc mettre : « Quel mal y aurait-il à ce que pour un plus grand bien..., on fit *hardiment*, (*carrément, tout simplement*) un bon mensonge[4] ? »

Kawerau est du même avis[5].

1. Voir aussi, ci-après, t. IV : *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, Ch. II, § 4, IV ; t. V, *Psychologie de Luther et du Luthéranisme*, Ch. VI, vers la fin.

2. Weim., X, P. II, p. 155.

3. Weim., XI, p. 396.

4. *Für Luther wieder Rom*, p. 421.

5. Enders-Kawerau, *Luther's Briefwechsel*, XIII (1911), p. 132, note 27. — A propos de la théorie de Luther sur la licéité de

Et après ? Walther n'en trouve pas moins là une source de considérations des plus onctueuses en faveur de Luther, et des plus haineuses contre Denifle et les « Romains ».

P. 218-224. *Luther et le mensonge.*

Müller a écrit de longues pages [1] pour montrer que Luther n'avait pas excusé les *mensonges officieux*, et que « sa *théorie* sur le mensonge était identique à celle des grands théologiens du moyen âge » [2].

Mais sur la *pratique* de Luther à l'endroit du mensonge, il n'a pas un mot ! Or c'est uniquement de cette pratique que Denifle parle ici.

Pour la théorie de Luther sur le mensonge, Grisar a répondu à Müller [3]. Sans doute, dit-il, quelques théologiens du haut moyen âge ont hésité sur la culpabilité du mensonge ; mais il est faux que la théorie de Luther soit identique à celle des grands théologiens du moyen âge. Dans un sermon pour la veille de l'Epiphanie, Luther lui-même a dit : « Monachi in totum volunt dici veritatem » [4]. Or St Thomas d'Aquin, St Bonaventure et autres étaient des moines. Mais, ajoute Luther, la conduite des mages nous montre au contraire que le mensonge peut être licite.

certains mensonges, Walther se déride pourtant et trouve un mot, hélas, peut-être trop heureux : en théorie, dit-il, on peut bien contredire Luther ; « mais dans la pratique, tout le monde à peu près est de son avis ! » (P. 422).

1. *Ouv. cité*, p. 223-233.
2. *Item*, p. 224.
3. T. III, 1016-1019.
4. Weim., XXVII, 12 (5 janvier 1528).

P. 235-381. *L'idéal catholique de la vie ; — Vie parfaite et imparfaite.*

Müller a attaqué tout ce que dans ces pages Denifle dit sur la perfection d'après la doctrine catholique : St Bonaventure et St Thomas, dit-il, ont mis des degrés dans l'amour de Dieu. Les théologiens et autres écrivains religieux du moyen âge ont divisé la vie chrétienne en *vie parfaite* et *vie laïque*. St Bonaventure lui-même a appelé le mariage un « état d'imperfection » : « Imperfectum secundum se, quod nullo modo potest stare cum evangelica perfectione, sicut ducere uxorem vel refugere paupertatem » (*Apologia Pauperum*, cap. I). — « Matrimonium collocat in statu imperfectionis ». *(In IV Sentent.)* [1].

Si nous avons rapporté ces critiques, c'est pour ne pas sembler passer sous silence une difficulté gênante. Mais si Denifle eût vécu, ces objections, nous en sommes convaincu, ne lui eussent censément rien fait changer à toute cette partie de son œuvre. Et c'eût été avec raison [2] :

1° Sans doute, il y a des degrés dans la manière dont nous aimons Dieu. Comme le dit fort bien Suarez, il en est ainsi pour toutes les vertus : « Solent illi tres gradus (status incipientium, proficientium et perfectorum), vel ipsi charitati tribui, scilicet incipienti, proficienti et perfectæ ; vel personis, et sic solent Patres eam tradere sub nominibus incipientium, proficientium et

1. *Ouv. cité*, p. 31-42.
2. Voir, en outre, ci-dessus, p. 400-404, et, ci-après, p. 413-416.

perfectorum. Atque hos etiam gradus non solum in charitate, sed etiam in fide, et in cognitione Christi, et in scientia divini eloquii, et in omni virtute solent etiam Patres distinguere [2]. » Du reste, c'est là une vérité de bon sens, et nous n'avons besoin ni de St Bonaventure ou de St Thomas, ni de Suarez pour nous l'apprendre. Mais, malgré ces degrés, il n'en reste pas moins qu'il n'y a pas deux préceptes de l'amour de Dieu, ni deux *vertus* de charité : comme le dit St Bonaventure dans les textes mêmes cités par Müller [1], il y a là des *modes* de la même vertu infuse de charité.

2° Sans doute, il est admis dans l'Eglise que *de soi* la vie religieuse est plus apte à faire aller à Dieu, à faire aimer Dieu ; et, lui aussi, Denifle le dit fréquemment [3]. Mais il n'est pas vrai que pour l'Eglise catholique cette vie religieuse soit une *fin en soi*, et qu'ainsi elle se distingue radicalement de la vie chrétienne dans le monde : toutes deux ont pour but suprême d'aller à Dieu par l'amour, l'une plus parfaitement, l'autre, moins.

Sans doute, quelques écrivains du moyen âge ont trop exalté la vie religieuse ; et lui aussi Denifle les en blâme [4]. Mais les citations qu'il amoncelle en faveur de sa thèse en deviennent-elles inexactes ?

1. *De statu perfectionis*, lib. I, c. 13, n° 2. Voir aussi, même ch., n° 5 (Edition Vivès, t. XV, 1859, p. 61-62).

2. Müller, p. 35. St Bonaventure, *Apologia Pauperum*, ch. III, n° 2.

3. Par ex., I, 323-324.

4. Par ex., I, 287, 314-315.

3° Pour discuter un point précis, je prends les deux textes où St Bonaventure dit que l'état du mariage est *un état d'imperfection*[1]. Denifle ignore-t-il cette expression ? Non, puisqu'il la donne en toutes lettres[2]. Et pour en avoir le vrai sens, il renvoie à Suarez, que de fait il se borne à peu près à résumer, en disant en substance : Si *imparfait* signifie *moins parfait,* on peut accepter ce mot pour désigner l'état laïque ; mais si *imparfait* signifie impossibilité pour l'état laïque d'atteindre l'essentiel du christianisme, s'il signifie la négation de la vraie vie chrétienne, on ne saurait l'admettre. A certaines gens superficiels, la distinction pourra paraître une argutie. Mais en réalité, c'est toute la nature de la vie chrétienne qui est ici en jeu. Si dans le catholicisme c'était de l'état religieux que l'on partait pour estimer et nommer l'état laïque, que l'état religieux eût son idéal à lui, essentiellement distinct de celui de l'état laïque, ce serait donc que catholicisme et état religieux seraient synonymes,

1. « *Imperfectum secundum se* quod nullomodo potest stare cum evangelica perfectione, sicut ducere uxorem vel refugere paupertatem » (*Apologia Pauperum*, c. I, n° 8. Edition de Quaracchi, t. VIII (1898), p. 238).

« Matrimonium collocat *in statu imperfectionis.* » (*In 4 Sent.*, dist. 37, art. 1, qu. 2, ad. 2.) Ed. de Quaracchi, t. IV (1889), p. 804. Dans Müller, p. 35 ; il y revient p. 39 : c'est le point sur lequel il semble le plus insister.

2. T. I, 325. Dans l'original allemand (I, 187), l'expression est en latin : *status imperfectus.* Elle semble même être de Denifle. Il renvoie à Suarez, *De statu perfectionis*, lib. I, c. 3, n° 13. Comme à cet endroit Suarez parle d'un autre sujet, il faut sans doute lire, *cap. 13,* n° 13, qui est intitulé : « Male accommodatur conjugatis status incipientium. » Mais l'expression elle-même ne s'y trouve pas non plus.

comme bouddhisme et monachisme bouddhique. Alors, par exemple, le sacrement de mariage serait un déchet. Si, au contraire, on reconnaît à l'état religieux et à l'état laïque le même but essentiel, et qu'en donnant à l'état religieux le nom de *parfait,* on ne songe qu'à caractériser les moyens spéciaux qu'il offre pour atteindre ce but, on voit d'un côté un état commun, mais bon, l'état laïque, et, au-dessus, un état meilleur, s'épanouissant sur l'autre.

Voilà ce que disent Suarez et Denifle[1].

Eh bien! St Bonaventure ne pense pas autrement. Pour le constater, il suffit de recourir aux passages dont Müller ne cite que quelques mots.

Apologia Pauperum, ch. I : « Nunquam qui commendat virginitatem adversarius censendus est conjugii... Certe sancta Mater Ecclesia, quæ in laudibus cujuslibet Confessoris pie decantat : *Non est inventus similis illi qui conservaret legem Excelsi,* non propter hoc glorioso Apostolorum detrahit choro[2]... » Puis, St Bonaventure ajoute : suivant les circonstances, le parfait autrement dit l'état religieux peut devenir imparfait, l'imparfait ou l'état du mariage, devenir parfait. — Mais pourquoi ? Evidemment parce que ce parfait et cet imparfait sont subordonnés à des fins plus hautes, à savoir l'amour de Dieu et du prochain ; s'ils représentaient des types absolus de perfection et d'imperfection, des types parfaits ou imparfaits de par leur constitution même, aucunes circons-

1. T. I, p. 324 et suiv.
2. S^ti^ Bonaventuræ *Opera,* t. VIII (1898), p. 236.

tances ne sauraient en changer la vigueur ou la faiblesse intrinsèque.

Dans ses *Commentaires sur les sentences*, St Bonaventure se pose cette question : « *Utrum sacer ordo matrimonium impediat.* » Il se fait cette objection : « Si unum sacramentum repugnat et impedit susceptionem alterius, pari ratione et e converso. Sed matrimonium non impedit susceptionem ordinis, quia multi conjugati promoti sunt in Episcopos ; ergo nec ordo sacer impedit matrimonium. » — Il répond : « Ad illud quod objicitur, quod matrimonium non impedit ordinem ; dicendum quod verum est, si uxor fuerit virgo, et vult continere ; sed tamen non est simile ; quia processus in virtutibus est *a statu imperfectiori ad perfectiorem*, sed non debet esse reditus ; et quoniam matrimonium collocat in statu imperfectionis, ordo vero in statu perfectionis : ideo, etc. ; sicut de sæculo ad religionem licet ascendere, non descendere[1]. »

De même, aurait pu ajouter St Bonaventure, on peut passer d'un ordre religieux *moins austère* dans un autre *plus austère*, mais la permission contraire n'existe pas[2]. Faut-il dès lors en conclure que ces ordres moins austères sont imparfaits dans le sens de méprisables ?

Enfin qu'on nous permette d'accentuer le point capital, qu'au milieu de toutes ces critiques de textes on courrait risque d'oublier. En s'exprimant

1. *In 4 Sent.*, dist. 37, art. 1, qu. 2, ad 2. (T. IV, 1889, 803-804).
2. Voir A. Vermeersch, *De Religiosis*, t. I (1907), n°s 320-323 ; et Denifle, ci-dessus, p. 328.

comme il le fait, St Bonaventure parle-t-il, oui ou non, conformément à l'Evangile ? Est-il *évangélique* ? M. Müller a dédié son livre à sa femme Lidia et à sa fille Ada. Dans ce livre, il nous dit aussi, ce que du reste on sait par ailleurs, qu'il a été dominicain. *C'est donc lui-même qui nous invite à descendre dans sa vie privée ;* par sa dédicace, il tient à nous dire où chercher l'inspiration de ces pages théologiques. Or, sa conduite est condamnée par St Bonaventure, par Suarez et par Denifle. Mais, est-elle plus conforme à l'Evangile ? Est-il possible de supprimer ces deux textes :

« Il y en a qui se sont fait eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux. Que celui-là qui peut comprendre comprenne. »

« Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi [1]. »

Ainsi donc, au point de vue évangélique, il est impossible de prétendre que, par son nouvel *état* de vie, M. Müller *soit monté : en soi*, d'après l'Evangile, cet état est moins parfait que l'autre. Du moins, dira-t-on, on a eu tort de lui conseiller, ou même simplement de lui permettre de s'engager à la chasteté par un vœu, et de faire ainsi de l'observation facultative d'un conseil un état obligatoire et permanent. Mais où l'Ecriture blâme-t-elle *le vœu* d'agir d'une manière recommandée par ailleurs, et de faire ainsi

1. Matth. XIX, 12 ; 21. Voir aussi le texte connu de St Paul, I, Cor., VII, 38.

pour soi d'un conseil un précepte ? « Faites des vœux et acquittez-les », dit un psaume, et Luther lui-même aimait à répéter cette parole [1].

Que l'on épilogue autant qu'on voudra, il est impossible de ne pas trouver l'éloge de la chasteté dans l'Evangile ; dès lors un rationaliste qui dénie à ce livre toute autorité religieuse est plus logique que M. Müller, ou tout autre, qui cherchent à épiloguer sur certains textes de St Bonaventure, alors que c'est à l'Evangile lui-même qu'ils devraient s'en prendre. Et les protestants devraient cesser de se réjouir [2] d'un ouvrage qui, dans ses grandes lignes, va tout aussi bien contre l'Evangile que contre St Bonaventure et les autres grands docteurs du moyen âge.

P. 317, n. 1. Vœux *substantiels* et *accidentels*.

Dans ses écrits allemands, Luther appelle ces vœux *unbewegliche* et *bewegliche : immuables* et *muables* [3].

Dans un passage de son *Jugement sur les vœux monastiques,* il appelle les vœux substantiels *indispensabilia* [4].

P. 331-339. *L'importance relative de la chasteté.*

En lisant ces pages, quelques lecteurs se diront sans doute : Pourtant, Luther semble avoir raison. Que de fois les prédicateurs vantent la chasteté comme la

1. Ps. 76, 12. Voir aussi une Concordance aux mots *Votum* et *Voveo*.
2. Voir, par exemple, *Preussische Jahrbücher,* Oct. 1912, p. 131-134 (F.-J. Schmidt), *Revue critique,* 9 nov. 1912, p. 379-380. (Th. Schœll).
3. Voir O. Scheel, *ouv. cité,* 1905, t. II, p. 193, note 202.
4. Weim., VIII, 641, 24.

reine des vertus, comme la fleur de la vie religieuse ! Et ne dit-on pas souvent que si un jeune homme se conduit bien, il reste bon chrétien ?

Pour comprendre Denifle, il faut distinguer le côté ontologique et le côté psychologique de cette vertu.

Au point de vue ontologique, la première des vertus, c'est la charité ou amour de Dieu ; c'est elle qui a le plus de réalité, le plus d'*être*.

Mais, dans notre condition présente, il y a deux grands obstacles qui nous empêchent d'aller à Dieu ; l'orgueil, qui nous élève au-dessus de nous-mêmes, et nous met à la place de Dieu ; la luxure, qui nous fait chercher exclusivement pour nous-mêmes des plaisirs que Dieu a dirigés vers le bien de l'espèce. Quand ces deux obstacles n'existent plus, on a vite fait de devenir bon chrétien. C'est pourquoi, parlant d'une manière psychologique, expérimentale, on dit souvent que les vertus opposées à ces deux obstacles sont les principales.

Mais enfin ce ne sont là que des vertus *négatives*. C'est pourquoi dans les traités didactiques où l'on classe les vertus d'après leur degré d'*être*, d'après ce qu'elles nous apportent de richesses spirituelles, l'humilité et la chasteté n'occupent qu'une place fort secondaire : ce sont simplement des parties de la tempérance. Et de ces deux vertus, la plus élevée est l'humilité, parce qu'elle s'adresse à un objet spirituel, notre âme.

L'expérience est d'accord avec cette doctrine de l'Eglise sur le rang subalterne de la chasteté. Dans nos civilisations occidentales, où nous avons une acti-

vité intense, la chasteté perpétuelle semble être un miracle vivant : seuls, ou à peu près, des motifs d'ordre religieux peuvent la maintenir. Mais dans l'Orient il n'en est pas ainsi : des milliers de moines bouddhistes gardent la chasteté ; si elle était la vertu par excellence, l'activité de ces hommes serait donc parfaitement ordonnée. Or, chez eux, la pratique de la chasteté part de vues pessimistes, et logiquement athées : s'ils s'attachent à cette vertu, ce n'est pas afin de développer en eux une vie plus haute, la vie d'union intime avec Dieu, c'est uniquement pour en arriver à détruire la vie, en eux-mêmes et dans l'humanité [1].

Ces remarques peuvent servir aussi à éclairer ce que dit Denifle sur le but de l'année de probation ou de noviciat [2]. Müller l'a aussi attaqué sur ce point, et peut-être encore plus violemment qu'ailleurs [3]. Denifle, dit-il, devait parfaitement savoir que pendant cette année la grande préoccupation, c'est de faire que le novice s'habitue à la chasteté, qu'il voie s'il est capable d'en faire vœu.

Il se peut que ces préoccupations existent. Mais elles ne sont pas *le but spécifique* du noviciat ; ce but, c'est de se préparer à entrer dans tel ou tel ordre, et le but final de l'ordre lui-même, ce n'est pas la chasteté. La préoccupation de la chasteté entre dans les préoccupations négatives (*removens prohibens*), dans celles qui

1. H. Kern, *Histoire de Bouddhisme dans l'Inde*, 1903, t. II, p. 21-222 ; H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, 1903, surtout 3e partie, p. 327 et suiv.

2. Ci-dessus, p. 105-113.

3. *Ouv. cité*, p. 22-24.

ont pour fin d'écarter les agressions de la nature, de faire qu'elles ne puissent empêcher l'édifice de se construire, ou qu'elles ne puissent le renverser une fois construit. Seulement, comme ces agressions sont fréquentes et toujours possibles, la préoccupation de les écarter existe toujours, plus ou moins latente.

TABLE ANALYTIQUE

PRÉFACE DU TRADUCTEUR . . . . . V-XX

Valeur de l'ouvrage de Denifle, V. — Citations grossières ou obscènes, VII. — L'original et la traduction, X. — Vue d'ensemble de l'œuvre de Denifle sur *Luther et le luthéranisme*, XIII. — Réponses et recensions, XVII. — Vue d'ensemble de la traduction, XVIII. — Seconde édition de la traduction, XX.

PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION . . . XXI-LXXII

But scientifique de l'ouvrage, XXI ; — surexcitation et attaques des protestants, XXIII. — Attaques des catholiques, XXVII ; — déliquescence dans le catholicisme allemand, XXVIII ; — côté providentiel de la Réforme protestante, XXXIV. — Recensions impartiales : Köhler, Kawerau, XXXVI ; — Kolde : son ignorance et sa fatuité, XLI ; — sa mauvaise foi, XLVI ; — Kolde et le baptême monastique, L ; — Kolde et l'idéal catholique de la vie, LII ; — Kolde et la *Ligue évangélique*, LV. — Critiques acerbes : Walther, Fester, Hausleiter, LVII. — L'opuscule *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, contre Harnack et Seeberg, LVII ; — Harnack se dérobe, LIX ; — violences de Seeberg, LX. — But et plan de l'ouvrage, LXI ; — méprises des théologiens protestants, LXV. — Comparaison entre la première et la seconde édition, LXXI.

ABRÉVIATIONS . . . . . LXXIII-LXXIV

INTRODUCTION 1-49

Les deux courants dans l'Eglise au xve siècle, 1 ; — la décadence morale, 2 ; — respect des principes, 4 ; — la décadence au commencement du xvie siècle, 8. — Abandon des principes à partir de 1520, 10 ; — Luther et le mariage des prêtres, 12 ; — Luther et la continence, 16 ; — délaissement de la prière, 18 ; — la Réforme catholique, 22 ; — les désabusés, 24 ; — la propagande luthérienne, 26. — Luther et le mariage, 28 ; — Luther et la polygamie, 30. — La foi et les œuvres, 31 ; — la Réforme et la décadence des mœurs, 35 ; — Luther, chef de la nouvelle société, 37 ; — fruits de la Réforme, 41. — But et plan de l'ouvrage, 47.

LIVRE PREMIER

PRINCIPES FONDAMENTAUX

EXAMEN CRITIQUE DES HISTORIENS PROTESTANTS DE LUTHER ET DES THÉOLOGIENS PROTESTANTS

PREMIÈRE PARTIE

DE L'OUVRAGE ET DE L'ENSEIGNEMENT DE LUTHER SUR LES VŒUX MONASTIQUES

NTRODUCTION A UNE ÉTUDE SUR LUTHER ET LE LUTHÉRANISME

Importance capitale de cet écrit, 53. — Etude encore à faire sur cet ouvrage, 54.

CHAPITRE PREMIER. — APERÇU DES IDÉES DE LUTHER SUR L'ÉTAT RELIGIEUX PENDANT SA VIE MONASTIQUE. . 57-73

Les témoignages de Luther sur l'état religieux pendant sa vie monastique sont en opposition avec ce qu'il en a dit plus

tard, 57 ; — il ne s'élève jamais contre la vie religieuse elle-même, 58 ; — il est d'avis d'admettre un novice d'un autre ordre, pourvu que ses intentions soient selon Dieu, 60 ; — il envoie à Erfurt Gabriel Zwilling, augustin, qui étudiait à Wittenberg, pour y mieux apprendre les usages de l'ordre, parce qu'à Wittenberg il n'y avait pas de discipline régulière, 60 ; — lui aussi, Luther, délaisse la prière ; à Wittenberg, il s'absorbe presque complètement dans l'étude et les occupations de sa charge ; il lui reste rarement le temps nécessaire pour réciter ses heures et dire sa messe, 62 ; — toutefois, il était loin d'être alors un contempteur de la vie monastique, 63 ; — il regarde les vœux comme évidemment légitimes, pourvu qu'on les fasse d'une manière convenable : librement et par amour de Dieu, 63 ; — on ne doit pas se faire moine par désespoir, dans la pensée que ce serait là seulement qu'on pourrait faire son salut, 64 ; — le mépris qui s'attachait fréquemment à l'état religieux ne devait détourner personne d'y entrer : il n'avait jamais été mieux de se faire religieux, 66 ; — Luther condamne les singularités et le sens propre de beaucoup de religieux, comme opposés à l'obéissance ; la violation du vœu de chasteté est un très grand sacrilège, 68 ; — il nomme les conseils évangéliques des moyens pour accomplir plus aisément les commandements, 71 ; — aussi, en 1520, l'un de ses admirateurs, Conrad Pellican, en appelle à lui comme au plus habile défenseur de la vie religieuse, 72 ; — ce ne fut que sa haine contre l'Eglise, dont les religieux étaient les plus puissants auxiliaires, qui le poussa à la guerre contre les ordres et contre les vœux, 73.

CHAPITRE II. — SAINT BERNARD A-T-IL RÉPROUVÉ LES VŒUX ET LA VIE MONASTIQUES ? 74-90

Pour prouver que les vœux monastiques contredisent la doctrine de J.-C., Luther fausse le sens de deux paroles de saint Bernard, 74 ; — malade et près de la mort, Bernard n'aurait trouvé à faire que cet aveu : « J'ai perdu mon temps, car j'ai mal vécu » ; par ces mots, il avait condamné toute sa vie monastique et « jeté le froc aux orties », 75. — Vrai sens de cette première parole : l'humble confession de l'âme repentante, en présence de Dieu, 81 ; — cette disposition est très catholique ; preuves d'autorité, 82 ; — par là, c'est

lui que le catholique condamne et non les enseignements ou les institutions de l'Eglise, 84. — Après avoir parlé ainsi (1136-1137), saint Bernard († 20 août 1153) n'a pas cessé d'estimer la vie religieuse et de fonder des monastères, 86.

CHAPITRE III. — LE SUPÉRIEUR PEUT-IL ACCORDER UNE DISPENSE GÉNÉRALE? LUTHER AVAIT-IL FAIT VŒU D'OBSERVER TOUTE LA RÈGLE? 91-105

Luther fait dire à saint Bernard que le supérieur peut dispenser de toute la règle ; saint Bernard dit exactement le contraire, 91. — Son affirmation que le religieux fait vœu d'observer toute la règle ne repose que sur une déformation de la formule des vœux ; on fait vœu de vivre « selon la règle » ; sens de cette expression, 95 ; — preuves tirées de la pratique des principaux ordres, 96 ; — en quel sens on est obligé aussi d'observer les statuts d'un ordre, 100. — Jour bizarre sous lequel apparaît le Réformateur, 103.

CHAPITRE IV. — BUT DE L'ANNÉE DE PROBATION OU DE NOVICIAT D'APRÈS LUTHER 106-113

Cette année aurait pour but de se rendre compte si l'on peut vivre dans la chasteté, 106 ; — une déclaration d'Innocent III et la pratique universelle des ordres vont contre cette allégation, 107.

CHAPITRE V. — LES VŒUX NOUS DÉTACHENT-ILS DU CHRIST? EN ENTRANT DANS UN ORDRE, PREND-ON UN AUTRE GUIDE QUE LE CHRIST? 114-129

Cette allégation tardive de Luther est en opposition avec la pratique de son ordre et elle est dénuée de tout fondement, 114 ; — aussi, après avoir eu pour lui beaucoup de complaisance, son ancien supérieur Staupitz lui écrivit une lettre de blâme, 119 ; — ailleurs, Luther lui-même disait bien haut que l'existence d'abus partiels ne saurait aller à faire renverser les institutions elles-mêmes, 121. — Son allégation ne vaut pas davantage contre les autres ordres, 123 ; — notamment contre les franciscains, 124.

CHAPITRE VI. — SOPHISMES ET ÉNORMITÉS DE LUTHER SUR LES VŒUX MONASTIQUES, ET PARTICULIÈREMENT SUR LE VŒU DE CHASTETÉ. — ASTUCE DE LUTHER ; SES EXCITATIONS AU MENSONGE 130-234

§ 1. — *Luther induit en erreur sur le but de l'état religieux et sur le but des vœux* 130-144

D'après Luther, ce serait dans leurs œuvres et leurs vœux, et non dans la foi, que les religieux chercheraient leur salut, 131 ; — la vérité est à l'opposé, quelques efforts que fassent les écrivains protestants pour défendre leur héros, 132 ; — ils n'ont pas remarqué sa mauvaise foi, 133. — De son propre aveu, il ne savait pas dans quel état d'âme il avait lui-même prononcé ses vœux, et il prétendait le savoir pour l'ensemble des religieux, 137 ; — les vœux doivent-ils remplacer la foi justifiante à laquelle les religieux ne songeraient même pas ? 139 ; — « comme la foi, la charité, elle aussi, est exclue de tous les vœux et de tous les ordres », 140 ; — en réalité, les vœux supposent la foi et la charité, 141.

§ 2. — *Contradictions et sophismes de Luther au sujet des conseils évangéliques.* 144-156

Il s'agit surtout de la chasteté, 145 ; — lorsqu'on a fait vœu de suivre un conseil, ce conseil devient obligatoire, 150 ; — Luther devait le savoir et, de fait, il le savait depuis son entrée dans l'ordre et surtout depuis sa profession, 153 ; — citations de Barthélemy d'Usingen, de saint Augustin et de saint Bernard, 154.

§ 3. — *Luther excite à l'hypocrisie et au mensonge.* 157-162

Conseil de Luther aux sous-diacres au sujet du vœu de chasteté qu'on leur demande au moment de leur ordination, 157 ; — son acharnement à pousser les prêtres au mariage scandalise les Frères de Bohême eux-mêmes, 160. — Il cherche à gagner les réguliers aussi bien que les prêtres séculiers, 161.

§ 4. — *Vœu de chasteté, chasteté conjugale et le cas d'impossibilité* 163-174

Pour Luther, « le vœu ne lie plus, dès que l'on est dans l'impossibilité de l'accomplir », 163 ; — différence entre

une impossibilité purement extérieure et une impossibilité intérieure dont on est responsable, 164. — Il cherche à mettre les religieux dans ce second cas, 167; — mais par là ce n'est pas seulement la tombe du vœu de chasteté qu'il creuse, c'est aussi celle de la chasteté conjugale, 168 ; — ce sont là deux conséquences du principe qu'il avait tiré de son expérience intime : la concupiscence est absolument invincible, 172.

§ 5. — *La voie vers « l'impossibilité » : négligence dans les rapports avec Dieu ; intempérance* 174-184

Luther néglige la prière, 174. — Son intempérance, ainsi que celle du très grand nombre de ses jeunes adeptes, 179.

§ 6. — *Luther raille le recours à la prière dans les plus violentes tentations* 184-196

C'est une niaiserie de prier pour échapper à la tentation de la chair, 185 ; — Luther place la satisfaction des désirs de la chair sur la même ligne que l'héroïsme des apôtres et des martyrs, 187 ; — dans leur lutte contre la chair, lui et ceux qui le suivirent ne furent que des soldats désemparés, 189; — parole de saint Augustin sur la différence entre le mariage contracté quand on est libre, ou quand on est lié par un vœu, 190 ; — Luther fausse le sens du mot de l'Apôtre : « Il vaut mieux se marier que de brûler », 191 ; — à la recommandation « papiste » de recourir à Dieu dans la tentation pour obtenir sa grâce, il répond : « Et si Dieu ne voulait pas qu'on le priât ? Ou si on le priait et qu'il ne voulût pas nous écouter ? » 193.

§ 7. — *Comment Luther chercha à persuader les religieuses : eux aussi, les chiens et les porcs pourraient prier et se mortifier.* 197-206

Il fallait les faire sortir de leurs couvents : on les travailla d'abord par des écrits, 197 ; — pourtant, on mettait en fait que c'était malgré elles qu'elles gardaient la chasteté, 199 ; — les femmes doivent servir au mariage ou à la prostitution, 200 ; — les tentations de tous les jours sont un signe certain que Dieu n'a pas donné et ne veut pas donner

le noble don de la chasteté, 202 ; — la prière, le jeûne, les mortifications, où les « papistes » mettent leur sainteté, sont une sainteté « que les chiens et les porcs, eux aussi, peuvent tous très bien pratiquer tous les jours », 205.

§ 8. *Luther et la polygamie. Conseil de conscience, dispense et mensonge. La « concubine légitime ».* 206-224

Par sa doctrine sur l'impossibilité de la continence dans le célibat et dans le mariage, Luther prépare la voie à la polygamie ; de fait au moins à Philippe de Hesse il permit la bigamie, 206 ; — avec Mélanchthon et Bucer, il lui donne à ce sujet un « Conseil de conscience », 207 ; — à cause du bruit que fait cette bigamie, ils demandent au landgrave de la nier, 210 ; — il pouvait en secret garder sa « maîtresse » comme une « concubine légitime », 214 ; — en substance, Luther avait professé ces principes dès qu'il s'était séparé intérieurement de l'Eglise, 216. — Dans cette circonstance, il a donné de nouvelles marques d'une tendance générale au mensonge, à la ruse et à la fourberie, 218.

§ 9. — *Bouffonneries de Luther.* 224-234

Mélanchthon blâme chez Luther la tendance aux bouffonneries, 225 ; — elle se manifeste notamment par des jeux de mots et des qualifications burlesques, 226.

CHAPITRE VII. — PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR LA PERFECTION CHRÉTIENNE ET L'IDÉAL DE LA VIE. 235-243

Après sa chute, Luther, contrairement à la doctrine catholique, ne fait plus de distinction entre l'état de perfection et la perfection elle-même, 235. — L'enseignement catholique jusqu'à saint Thomas d'Aquin : saint Jean Chrysostome, le synode d'Aix-la-Chapelle (816), Pierre Damien, Cassien ; la règle de saint Augustin, de saint Benoît ; saint Bernard, Bruno d'Asti, Richard de Saint-Victor, Rupert de Deutz sur la perfection en général et l'idéal de la vie en particulier, 238 ; — sainte Elisabeth de Thuringe et sainte Hedwige, 242.

CHAPITRE VIII. — DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN ET DES AUTRES DOCTEURS, JUSQU'A LUTHER, SUR L'IDÉAL DE LA VIE ET SUR LES CONSEILS ÉVANGÉLIQUES . . . 244-315

§ 1. — *De saint Thomas d'Aquin aux mystiques allemands.* 244-263

Pour saint Thomas, lui aussi, notre idéal ne peut se trouver que dans ce qui, dès ici-bas, nous unit à Dieu, c'est-à-dire dans la charité, 245 ; — le précepte de la charité ne comporte aucune limitation : il n'y a pas une certaine mesure d'amour tombant sous le précepte, tandis que le surplus tomberait sous le conseil, 247 ; — les conseils aident à accomplir plus parfaitement le précepte de la charité, 250 ; — ils ne sont donc que des instruments de perfection, et l'état religieux n'est un état de perfection qu'en tant qu'il oblige à tendre à la perfection, 252. — C'est aussi ce qu'ont enseigné Albert le Grand, Bonaventure, David d'Augsbourg, Godefroy de Fontaines, Henri de Gand et Henri de Friemar, 256.

§ 2. — *Les mystiques allemands et Luther.* . . 264-280

Sur l'état religieux, Tauler, l'écrivain de prédilection de Luther, professe absolument la doctrine de saint Thomas d'Aquin, 264 ; — il reprend les religieux qui de leur état n'ont que l'apparence, 269 ; — il recommande de ne pas se régler sur celui-ci ou celui-là, mais avant tout de chercher quelle est sa propre vocation, 274 ; — la vie chrétienne dans le monde répond aussi bien à une vocation divine que la vie dans un ordre religieux, 275. — C'est ce que disent aussi Henri Suso, Ruusbroek et l'*Imitation de Jésus-Christ*, 276.

§ 3. — *Des mystiques allemands à Luther* . . . 280-315

Gérard Groote, Henri de Coesfeld, Pierre d'Ailli, Jean Gerson (contre Matthieu Grabow), Denis le Chartreux, saint Antonin, Jean Herolt, Pierre du Mas, Guy Jouvenneaux, Charles Fernand, Jean Raulin, Marc de Weida, Geiler de Keysersberg, Gabriel Biel, Barthélemy d'Usingen, Gaspard Schatzgeyer, Jean Dietenberger, Josse Clichtoue, Wolfgang Mayer, tous ne connaissent qu'un idéal de vie, commun à tous les hommes, 280. — Saint Ignace de Loyola et la Com-

pagnie de Jésus, 305; — saint Ignace n'a jamais su que seuls « l'habit et la tonsure » faisaient la sainteté; aussi ne prescrivit il pas même d'habit particulier, 309. — Résumé de la doctrine catholique sur l'idéal de la vie, 312.

CHAPITRE IX. — SOPHISMES ET FALSIFICATIONS DE LUTHER AU SUJET DE LA PERFECTION CHRÉTIENNE. . . 316-339

Sur l'affaire la plus importante de la vie, le salut de l'âme, Luther prend souvent le rôle de l'opposant dans les argumentations philosophiques et théologiques en usage dans les écoles, 316; — c'est ce que l'on verra notamment dans les trois paragraphes suivants :

§ 1. — *Les vœux monastiques sont-ils divisés en deux classes : les vœux substantiels et les vœux accidentels?* . 317 321

§ 2. — *Les docteurs catholiques ont-ils divisé la vie chrétienne en parfaite et imparfaite?* 321-331

Aucun docteur approuvé par l'Eglise catholique n'a parlé de cette division, 322; — à l'état de perfection ou état religieux l'on ne saurait opposer l'état laïque comme un état d'imperfection, 324; — il ne s'agit que d'une question de degré, et non d'une opposition de deux contraires. Les reproches de Luther viennent de l'idée absolument erronée que tout ce qui est reconnu et accepté comme meilleur rend aussitôt mauvais tout ce qui est à côté, 327. — Il n'y a qu'une seule perfection chrétienne, celle de la charité, vers laquelle tous doivent tendre, 330.

§ 3. — *L'Eglise catholique voit-elle dans la chasteté la perfection suprême? — Conséquences. — Le premier Luther contre le second* 331-339

Saint Augustin : « L'humilité avec le mariage vaut mieux que l'orgueil avec la virginité », 332; — doctrine semblable de saint Thomas et de saint Bonaventure, 333; — Luther attribue injustement à l'état religieux tout entier ce qui est le fait d'individus isolés, 336; — naguère, il avait lui-même flétri ce procédé, 337.

CHAPITRE X. — LES DÉCLARATIONS DE MÉLANCHTHON ET DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG SUR L'ÉTAT RELIGIEUX. — LES THÉOLOGIENS PROTESTANTS MODERNES. . . 340-381

§ 1. — *Mélanchthon et la Confession d'Augsbourg.* 340-354

Sur les vœux et l'état religieux, Mélanchthon répète aveuglément les allégations haineuses de Luther, 340 ; — dans ses *Lieux communs*, il va même plus loin encore, 341. — Il a déposé aussi son ignorance dans la fameuse *Confession* d'Augsbourg, 342 ; — critique de cette Confession, et notamment de l'article XXVII, 343.

§ 2. — *L'idéal catholique de la vie, d'après Ritschl, Seeberg et Harnack* 354-362

Conception que Ritschl se fait du monachisme, 355 ; — l'idéal catholique de la vie d'après Seeberg, 356 ; — vues similaires de Harnack, 358 ; — critique de ces conceptions, 359.

§ 3. — *Erreurs de Harnack sur l'idéal de la vie, aux diverses époques des ordres religieux.* 362-381

Cluny, et « son » pape Grégoire VII, 362. — Saint François d'Assise, 370 ; — la mystique des ordres mendiants et la certitude du salut, 373. — Les Jésuites, 375.

ADDITIONS DE LA SECONDE ÉDITION. 383

ABBEVILLE. — IMPRIMERIE F. PAILLART

BR
325.
.D3
Denif

Mar 13, 50
Jan 11/63

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

11481.